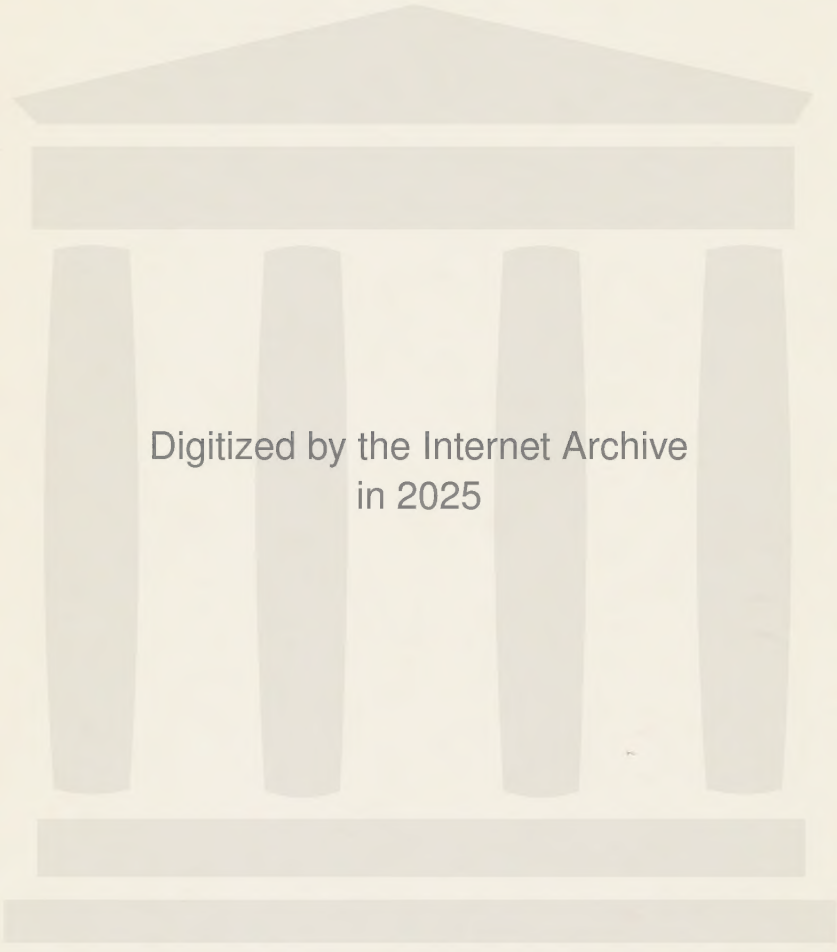

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1959_31

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XXXI

1959
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

Algunas obras de Profesores de la Universidad Pontificia de Comillas

I.—FACULTAD DE DERECHO CANONICO

LORENZO R. SOTILLO, S. J.

— *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici.* 3.ª edición corregida y aumentada por el P. EDUARDO F. REGATILLO, S. J., 360 pp. en 4.º menor.

EDUARDO FDEZ. REGATILLO, S. J.

— *Institutiones Iuris Canonici.* 5.ª edición, dos tomos, 1234, pp. en 4.º.
— *Derecho Parroquial.* 2.ª ed., 620 pp. en 4.º.
— *Interpretatio et Iurisprudentia Codicis Iuris Canonici.* 3.ª ed., 720 pp. en 4.º (Edit. «Sal Terrae»).

OLÍS ROBLEDA, S. J.

— *La nulidad del acto jurídico: su teoría en los códigos civiles francés, alemán, italiano, español y especialmente en el código de Derecho Canónico.* 190 pp. en 4.º (agotado). Se prepara nueva edición.

II.—FACULTAD DE TEOLOGIA

LUCIO RODRIGO, S. J.

Praelectiones Theologico-Morales Comillenses.
Vol. II «De legibus», 750 pp. en 4.º.
Vol. III «De conscientia morali», 592 pp. en 4.º.
Vol. IV «De conscientia morali reflexa», 900 pp. en 4.º (Edit. «Sal Terrae»).

IOACHIM SALAVERRI, S. J.

De Ecclesia Christi.—En el vol. I *Sacrae Theologiae Summa.*—Edit. 4.ª emendata et aucta: 30.000 a 42.000 exemplaria, XXIV-1204 pp. El tratado *De Ecclesia* comprende las pp. 500-994, más las introducciones e índices correspondientes.—La Editorial Católica, Alfonso XI, 4. Madrid. 1958.

APOLINAR MORÁN, S. J.

La Cristología de Juan Barbiano, S. J., primer catedrático jesuíta de la Universidad de Salamanca (1614-1676). XX-134 pp. en 4.º. Publicaciones anejas a MISCELÁNEA.

JESÚS GLEZ. QUEVEDO, S. J.

Elementos constitutivos del iluminismo agustiniano.—Ideas innatas e iluminación divinas, IX+66 págs. en 4.º.

CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S. J.

— *Españoles en Trento.* LXXX-1061 pp. en 4.º Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Jerónimo Zurita, 1951.
— *España por el dogma de la Inmaculada.—La embajada a Roma de* 1659 *y la Bula «Sollicitudo» de Alejandro VII* (vol. 24 de MISCELÁNEA COMILLAS), 480 pp. en 4.º.

PEDRO SÁNCHEZ CÉSPEDES, S. J.

— *El misterio de María. Mariología bíblica.* 288 pp. en 4.º menor.

SAGRADA ESCRITURA

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

— *La persona de Jesús ante la crítica liberal, protestante y racionalista* 204 pp. en 8.º (Santander, «Sal Terrae», 1956).

JOSÉ ALONSO DÍAZ, S. J.

— *Padre nuestro.—Estudio exegético* (Santander, «Sal Terrae»), 112 pp. en 12.º.
— *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea* (Ap. 3, 14 ss.). (Santander, «Sal Terrae»), 94 pp. en 4.º.

MISCELANEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

Depósito legal: P-11-1959

Industrias Gráficas «DIARIO-DIA», Mayor Pral., 147-151.-PALENCIA

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XXXI

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

1959
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

51172

BX
880
.V5
V 31

EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN LOS ESCRITOS DE PLATÓN

FILOSOFÍA Y SABIDURÍA

por

FRANCISCO PÉREZ RUIZ, S. I.

PRÓLOGO

Platón no nos era desconocido. Muchos años han pasado ya desde que trabamos con él el primer contacto. Muchas horas habíamos pasado sumergidos en su lectura. El encanto de su estilo y la profundidad de sus ideas nos habían hecho gozar y pensar a un mismo tiempo. También habíamos aprendido experimentalmente que tratar de estudiarlo supone enfrentarse con un océano inmenso de problemas. Por eso mirábamos con desconfianza la idea tentadora de tomarlo como objeto de un estudio de investigación, pero diversas circunstancias hicieron cambiar nuestros planes y al fin vinimos a dar en él. Ahora, al mirar el camino recorrido nos sentimos francamente contentos de haberlo emprendido.

Tenemos conciencia de lo limitado de nuestros esfuerzos. Aun dentro de la parcela a que conscientemente los ceñimos sabemos que no podemos pretender sin positiva arrogancia haber puesto fin a todas las discusiones, pero creemos haber puesto en nueva luz un aspecto fundamental del concepto platónico de filosofía, haber iluminado diversos problemas íntimamente relacionados con él y sentimos nuestra alma enriquecida por el esfuerzo realizado. Con nobleza hemos buscado el pensamiento genuino de Platón en sus propias obras y el empeño prolongado y duro que hemos puesto en la empresa ha sido una gimnasia muy sana del espíritu. Nuestra labor no podía limitarse a un mecánico anotar ideas y trascribir frases. Esas ideas y esas frases entrañaban grandes problemas y la reflexión se imponía. En la medida de nuestras fuerzas no hemos rehuído el trabajo y hemos tenido la satisfacción de ver cómo al ser resueltos dejaban en nuestras manos un caudal de conocimientos que superaba con frecuencia nuestras propias esperanzas.

Al recoger en estas páginas los resultados de nuestro estudio no podemos dejar de manifestar nuestra gratitud a todos los que directa o indirectamente nos han ayudado en su realización. En particular nos sentimos obligados al R. P. De Finance, director de este trabajo, y a los RR. PP. Des Places y Korinek, sin cuya generosa ayuda nuestra obra sería mucho más imperfecta.

Roma, Domingo de Resurrección, 6 de abril de 1958.

INDICE

	Páginas
Prólogo	7
Indice	9
Bibliografía	11
Introducción	17
Capítulo I: FILOSOFIA Y SABIDURIA	27
A. El problema de la definición de la filosofía	27
B. Es un amor dinámico de la sabiduría	29
1) Pruebas	29
a) Amor de aprender	29
b) Amor de la sabiduría como los dioses la poseen	32
c) Amor trascendente	34
2) Dificultades	39
a) El principio no hipotético	39
b) Hombres «sabios»	44
1) Usos vulgares	44
2) Sabiduría de Sócrates	49
3) El filósofo sabio	51
4) Casos de hombres sabios	53
5) El Epínomis	58
6) La etimología del Cratilo	62
c) Dioses filósofos	62
C. Cómo es ese amor	63
1) Amores opuestos	63
2) Filosofía y erudición	65
3) Desinterés y sinceridad	69
Capítulo II: FILOSOFIA Y EDUCACION DE LA JUVENTUD	70
A. El problema en sí mismo y en la práctica de los sofistas	70
1) ¿Se identifican filosofía y educación de la juventud?	70
2) Importancia de la educación y problema de su posibilidad	74
3) ¿Educaban los sofistas?	75
B. El problema a través de la actitud de Sócrates	77
1) ¿Contradicción en la actitud del Sócrates platónico?	77
2) Encontrar por sí o aprender de otro	80

Páginas

3) Educar es librar de la doble ignorancia 81
4) La misología 84
5) ¿Es la filosofía para la juventud? 89
6) La enseñanza de las matemáticas 93
7) Ejercicios de división y clasificación 94
8) Jóvenes como interlocutores en los diálogos metafísicos 95
9) El dogmatismo de las últimas obras 97
10) El elenco y la mayéutica nunca abandonados 99
11) El diálogo, los escritos y los discursos 102
C. Vista esquemática de la evolución del pensamiento platónico ... 105
Capítulo III: FILOSOFIA Y VERDAD 106
A. Pasión por la verdad 106
B. Sentido platónico de la ignorancia socrática 108
1) No mero buscador escéptico 108
2) La ignorancia que sabe 110
3) El saber que no sabe 112
a) La opinión verdadera en el Menón 112
b) El «opinar rectamente» en el Banquete 113
c) Ciencia y opinión en la República 114
d) La inefabilidad de la filosofía en la Carta VII 115
C. Concepción antirelativística de la verdad 116
1) La libertad de pensamiento 116
2) La muerte de Sócrates 122
3) Diversas categorías en el conocimiento del 124
D. El filósofo defensor de la verdad 125
E. Filosofía y verdad revelada 127
Conclusión 131
Apéndice I: La trascendencia de la filosofía en la hipótesis de un Platón monoteísta 134
Apéndice II: Tono opinativo de la exposición sobre la suprema forma del Bien en la República 137
Apéndice III: La muerte de Sócrates desde el punto de vista legal a los ojos de Platón 141
Indice de lugares citados 143
Indice de autores 151

BIBLIOGRAFÍA

N. B.—No pretendemos en manera alguna hacer una bibliografía más o menos completa de nuestro tema. Nos limitamos a indicar los libros y artículos que hemos visto con motivo de este estudio. En las notas nos referimos siempre a las obras y ediciones aquí citadas.

ADAM, JAMES, *The Republic of Pl.* 2 vols. Cambridge (Univ. Press), 1902, pp. 364 y 532.

ALBEGGIANI, E., *Il filosofo secondo Platone*, en «Logos», XIII (1930), 1-17.

ALBERTI, ED., *Der platonische Begriff der Philosophie, am Lysis, Phädros, Gastmahl und dem Phädon entwickelt*, en «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 51 (1867), 29-52, 169-204.

ALFARO, JUAN, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, en «Gregorianum», 38 (1957), 5-50.

AST, FRIDRICH, *Lexicon Platonicum. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von* 1835-38. 3 vols. Bonn (Habelt), 1956, pp. VI-880, 502, 592.

BALLAUF, TH., *Die Idee der Paideia. Eine Studie zu Platons «Höhlengleichnis» und Parmenides «Lehrgedicht»*. (Monographien zur philos. Forschung, Bd. 7), Meisenheim / Glau 1952.

BERTOZZI, ADRIANA, *Il termine δόξα nei dialoghi di Platone*, en «Giornale di Metafisica», 3 (1948), 37-43.

BIELER, L., *θεῖος ἀνήρ. Das Bild der göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*. Viena (O. Höfels), 1935, pp. XVI-150.

BLUCK, R. S., *Plato's Phaedo. A translation with introduction, notes and appendices*. London (Routledge and Kegan), 1955, pp. X-208.

— *Plato's seventh and eight Letters, with introduction and notes*. Cambridge (Univ. Press), 1947, pp. VIII-188.

BODIN, LOUIS, Cf. PLATON, *Oeuvres complètes*, t. III.

BROECKER, WALTER, *Aristoteles*. Frankfurt a. M. (Klostermann), 1935, pp. 231.

BRUMBAUGH, ROBERT S., *Plato's divided line*, en «Review of Metaphysics», 5 (1952), 529-534.

— *Plato studies as contemporary philosophy*, ibid., 6 (1952-53), 315-324.

BUISMAN, J. R., *Der philosophische Hintergrund des platonischen Höhlengleichnisses*, en «Mnemosyne», 7 (1938-39), 47-62.

BURNET, JOHN, *The ethics of Aristotle. Edited with an introduction and notes*. London (Methuen), 1900, pp. LII-502.

CALOGERO, GUIDO, art. PLATONE, en la «Enciclopedia Italiana», vol. XXVII, 510-521.

— Cf. TAYLOR, *Plato. Philebus and Epinomis*.

CAPIZZI, ANTONIO, *Studi su Platone dal* 1940 *ad oggi*, en «Rassegna di Filosofia» (Roma), 2 (1953), 225-238, 313-338.

CHAMBRY, ÉMILE, Cf. PLATON, *Oeuvres complètes*, tt. VI-VII.

CHERNISS, HAROLD, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Vol. I. Baltimore (J. Hopkins), 1946 (Second printing), pp. XXVI-610.

— *Some war-time publications concerning Plato*, en «American Journal of Philology», 1947.

CORNFORD, F. M., *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII*, en «Mind», 41 (1932), 37-52, 173-190.

— *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London, 1952 (Third impression), pp. XVIII-376.

— *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of truth and Plato's Parmenides*. London (Routledge and Kegan Paul), 1950, pp. XVII-251.

Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge. The «Theaetetus» and the «Sophits» of Plato.* London (Routledge and Kegan), 1951, pp. XIV-336.
Croiset, Alfred, Cf. Platón, *Oeuvres complètes,* tt. II y III.
Croiset, Maurice, Cf. Platon, *Oeuvres complètes,* t. I.
Derbolav, Josef, *Der Dialog «Kratylos» im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie.* Sarrebrück (West-Ost-Verl.), 1953, pp. 120.
— *Erkenntnis und Entscheidung. Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Plato.* Wien-Stuttgart (Humbolt-Verl.), 1954, pp. 490.
Des Places, Édouard, *Pindare et Platon.* (Bibliothèque des Archives de Philosophie. Phil. ancienne I), Paris (Beauchesne), 1949, pp. 195.
— *Les religions de la Grèce antique,* en «Histoire des Religions», publiée sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain. (Bloud et Gay), 3, III, 160-292.
— *The social role of the philosopher in Plato,* en «Thought», 5 (1930-31), 556-572.
— Cf. Platon, *Oeuvres complètes,* tt. XI y XII.
De Waelhens, Alphonse, *Heidegger, Platon et l'humanisme,* en «Rev. philos. de Louvain», 46 (1948), 490-496.
Diels, Hermann, *Fragmente der Vorsokratiker.* 8. *Auflage herausgegeben von W. Kranz.* 3 vols. Berlin (Weidmannsche Verlagsbuchhandlung), 1956, pp. XI-504, 428, 660.
Dies, Auguste, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire.* Paris (Beauchesne), 1927, pp. XVI-615.
— *Le Dieu de Platon,* en «Autour d'Aristote». Recueil d'Études de phil. ancienne et médiéval offert à Monseigneur A. Mansion, Louvain (Publications Universitaires de L.), 1955, pp. 61-67.
— Cf. Platon, *Oeuvres complètes,* tt. VI, VIII, IX, XI y XII.
Di Napoli, G., art. Fede, en «Enciclopedia Filosofica», vol. II, 286-298.
Diogenes Laercio, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem.* Graece et latine. (Edit. C. Gabr. Cobet). Paris (Didot), 1878, pp. 182.
Dubarle, Dominique, *Dialectique et ontologie chez Platon,* en «Recherches de Philosophie», II. Aspects de la Dialectique. Paris (Desclée de B.), 1956, pp. 139-165.
Duebneri, Fr., Cf. Platón, *Platonis opera,* vol. III.
Dubois, J., *Bulletin de philosophie grecque,* en «Rev. Sc. philos. théol.», 39 (1955), 120-139, 237-265.
Eisler, Rudolf, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* 4. *Auflage.* 3 vols. Berlin (Mittler), 1927-30, pp. VII, 893, 780, 906.
Enciclopedia Filosofica (Centro di Studi Filosofici di Gallarate), 4 vols. Venezia-Roma, 1957-58.
Enriques, F., *Platone e la teoria della scienza,* en «Scientia», 51 (1932), 5-20. (En colaboración con G. Díaz de Santillana).
Études Platoniciennes, «Rev. int. Philos.», 9 (1955), 185-311.
Ferro, A., *La filosofia di Platone. Dai dialoghi socratici a quelli della maturità.* Roma (Publicazioni della Scuola di Filosofia della R. Università di Roma). 1932, pp. 265.
Festugiere, A. Jean, *Contemplation et vie contemplative selon Platon.* Paris (J. Vrin), 1950 (reedición sin cambios), pp. 493.
— *La révélation d'Hermés Trismègiste.* 4 vols. Paris (Gabalda et Lecoffré), I, 1950 (segunda ed.); II, 1949; III, 1953; IV, 1954 (tercera ed.).
Fiorito, M. A., *La Academia de Platón como escuela ideal.* (A propósito de la obra de Zürcher), en «Ciencia y Fe», 12 (1956), 87-112.
Fraenkel, Hermann, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens.* München (Beck), 1955, pp. 316.
Freymann, Walter, *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie.* Acta et commentationes Universitatis Tartuensis XV, 4. Leipzig (Lorentz), 1930, pp. VII-200.
Friedlaender, Paul, *Platon* (2. Auflage). I Seinswahrheit und Lebenswircklichkeit. Berlin (Walter de Gruyter), 1954, pp. 390. II Die Platonischen Schriften. Erste Periode. ibid., 1957, pp. 335.
Frisk, Hjalmar, *Griechisches etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg (Carl Winter), 1954 ss. (En curso de publicación).

FRISK, HJALMAR, «*Wahrheit*» *und* «*Lüge*» *in den indogermanischen Sprachen.* Göteborg, 1936, pp. 39 (en «Göteborgs Högskolas Arsskrift», 41, 3).
GARDET, LOUIS, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes.* Paris (Alsatia), 1953. (Collection Sagesse et culture -dirigée par J. Maritain).
GAUSS, HERMANN, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos in* 3 *Teilen*:
1. Teil, 1. Hälfte: *Allgemeine Einleitung in die platonische Philosophie.* Bern (H. Lang & Cie.), 1952, pp. 243.
1. Teil, 2. Hälfte: *Die Frühdialoge.* ibid., 1954, pp. 125.
2. Teil, 1. Hälfte: *Die Dialoge der Uebergangszeit,* ibid., 1956, pp. 229.
— *Plato's conception of Philosophy.* London, 1937 (Macmillan), pp. XXII-272.
GERNET, LOUIS, Cf. PLATÓN, *Oeuvres complètes,* t. XI.
GILSON, ÉTIENNE, *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin,* en «Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae». Roma, 1930, pp. 75-87.
— *Note sur un texte de saint Thomas,* en «Revue thomiste», 54 (1954), 148-152.
— *The unity of philosophical experience.* New York (Scribner's Sons), 1954, pp. XII-331.
GOLDSCHMIDT, VICTOR, *Essai sur le «Cratyle».* Contribution à l'histoire de la pensée de Platon. Paris (Honoré Champion), 1940, pp. XV-218.
— *La Ligne de la République et la classification des sciences,* en «Rev. int. Philos.», IX (1955), 237-255.
GRENET, P., *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon.* Paris (Boivèn), 1948, pp. 300.
HACKFORTH, R., *Plato's Phaedo, translated with introduction and commentary.* Cambridge (University Press), 1955, pp. VII-200.
— *Plato's Phaedrus, translated with introduction and commentary.,* ibid., 1952, pp. VII-172.
HARTMANN, NICOLAI, *Platos Logik des Seins.* Giessen (Töpelmann), 1909, pp. X-512.
HEIDEGGER, MARTIN, *Platons Lehre von der Wahrheit.* (2. Auflage), Bern (Francke Verl.), 1954, pp. 119.
HERODOTUS, *Historiarum libri IX.* 2 vols. (ed. Dietsch-Kallenberg), Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana. Lipsiae, 1926, 1929, pp. 413, 421.
HIRSCHIG, R. B., Cf. PLATON, *Platonis opera,* vol. I.
HUNZIKER, J., Cf. PLATON, *Platonis opera,* vol. III.
JAEGER, WERNER, *Paideia. Die Formung des gricchischen Menschen.* Berlin (Walter de Gruyter), 3 vols. I, 1934; II, 1944; III, 1947.
KAMLAH, WILHELM, *Sokrates und die Paideia,* en «Archiv für Philosophie», 3 (1949), 277-315.
KLIBANSKY, RAYMOND, Cf. TAYLOR, *Plato. Philebus...*
KLUBERTANZ, G., *St. Thomas on Learning Metaphysics,* en «Gregorianum», 35 (1954), 3-17.
— *The Teaching of Thomistic Metaphysics,* ibid., 35 (1954), 187-205.
KUCHARSKI, P., *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon.* Paris (Presses Univ. de France), 1949, pp. VII-404.
KUHN, HELMUT, *Josef Pieper: Ueber den Philosophie-Begriff Platons,* en «Gnomon», 28 (1956), 224-225 (Vorlagen und Nachrichten).
LALAND, ANDRÉ, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie.* (Sixième édition revue et augmentée), Paris (Presses Univ. de France), 1951, pp. XX-1301.
LEISEGANG, H., art. PLATÓN, en «Paulys-Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», 20, 2342-2537 (1950).
LIDDELL, H. G. and SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon.* 2 vols. Oxford (Clarendon Press), 1951, pp. XLVIII-2111.
LLOYD, A. C., Cf. TAYLOR, *Plato. Philebus...*
LODGE, RUPERT C., *The philosophy of Plato.* London (Routledge and Kegan Paul), 1956, pp. IX-347.
— *Plato's Theory of Education. London* (Kegan Paul), 1950 (Second impression), pp. VIII-322.
MADDALENA, ANTONIO, *Platone. Lettere.* Bari (Laterza), 1948, pp. 420.
MARROU, HENRI-IRÉNÉ, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité.* Paris (Éditions du Seuil), 1948, pp. 595.

Mathieu, V., art. *Filosofia*, en «Enciclopedia Filosofica», II, 397-411.
Mazon, Paul, *Sur une lettre de Platon*, en «Mélanges de Philosophie grecque offerts à Mgr. Diès». Paris (J. Vrin), 1956, pp. 169-180.
Méridier, Louis, Cf. Platon, *Oeuvres complètes*, t. V.
Morati, L., art. *Filosofia Cristiana*, en «Enciclopedia Filosofica», II, 419-420.
Moschetti, A. M., art. *Religione*, en «Enciclopedia Filosofica», IV, 43-52.
Mugler, Charles, *Platon et la recherche mathématique de son époque*. Strasbourg-Zurich (P. H. Heitz), 1948, pp. XXVIII-427.
Mueller, G., *Die Philosophie im pseudoplatonischen VII. Brief*, en «Archiv für Philosophie», 3 (1949-50), 251-275.
Murphy, N. R., *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford (Clarendon Press), 1951, pp. VI-246.
Notopoulos, J. A., *The divided linè of the Platonic tradition*, en «The Journal of Philosophy», 32 (1935), 57-66.
Pabón, J. M. y Fdez, Galiano, M., *Platón. La República*, 3 vols. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar. Madrid (Instituto de Estudios Políticos), 1949, pp. CXLII-104, 222, 196.
Pasquali, G., *Le Lettere di Platone*. Firenze (Le Mounier), 1938, pp. XVI-276.
Patzer, Harald, *Mitteilbarkeit der Erkenntnis und Philosophenregiment im 7. Platobrief*, en «Archiv für Philosophie», 5 (1954), 19-36.
Pieper, Josef, *Ueber den Philosophie-Begriff Platons*. (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Jahresfeier 1955), Köln, Opladen (Westdt. Verlag), 1955, pp. 19-33.
— *Was heisst philosophieren?* (Vier Vorlesungen. 3. Auflage), München (Kosel), 1956, pp. 122.
Platon, *Oeuvres complètes*. Collection des Universités de France. Paris (Les Belles Lettres).
— T. I: *Introduction — Hippias Mineur — Alcibiade — Apologie de Socrate — Euthyphron — Criton*. Texte établi et traduit par M. Croiset. (2. ed.), 1925, pp. 233.
— T. II: *Hippias Majeur — Charmide — Lachès — Lysis*. Texte établi et traduit par A. Croiset, 1921, pp. 155.
— T. III: 1re Partie: *Protagoras*. Texte établi et traduit par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin. 1923, pp. 86.
2e Partie: *Gorgias — Ménon*. id. (Sixième édition revue et corrigée), 1955, pp. 89-280.
— T. IV: 1re Partie: *Phédon*. Texte établi et traduit par L. Robin. 1926, pp. LXXXVI-103.
2e Partie: *Le Banquet*, id., 1929, pp. CXXI-92.
3e Partie: *Phèdre*, id., 1947, pp. CLXXXV-96.
— T. V: 1re Partie: *Ion — Ménexène — Euthydème*. Texte établi et traduit par L. Méridier. 1931, pp. 197.
2e Partie: *Cratyle*, id., 1931, pp. 138.
— T. VI: *La République*. Livres I-III. Texte établi et traduit par É. Chambry, avec introduction d' A. Diès. 1947, pp. CLIV-140.
— T. VII: 1re Partie: *La République. Livres* IV-VII. Texte établi et traduit par É. Chambry. 1949, pp. 186.
2e Partie: *La République*. Livres VIII-X, id. 1948, pp. 124.
— T. VIII: 1re Partie: *Parménide*. Texte établi et traduit par A. Diès. 1923, pp. 115.
2e Partie: *Théétète*, id., 1924, pp. 119-263.
3e Partie: *Le Sophiste*, id., 1925, pp. 267-391.
— T. IX: 1re Partie: *Le Politique*. Texte établi et traduit par A. Diès. (Deuxième édition revue et corrigée), 1950, pp. LXV-88.
2e Partie: *Philèbe*. Texte établi et traduit par A. Diès, 1949, pp. CXII-94.
— T. X: *Timée — Critias*. Texte établi et traduit par A. Rivaud. 1925, pp. 274.
— T. XI: 1re Partie: *Les Lois*. Livres I-II. Texte établi et traduit par É des Places. Introduction de A. Diès et L. Gernet. 1951, pp. CCXXI-70.
2e Partie: *Les Lois*. Livres III-VI. Texte établi et traduit par É. des Places, S. J., 1951, pp. 154.
— T. XII: 1re Partie: *Les Lois*. Livres VII-X. Texte étali et traduit par A. Diès. 1956, pp. 184.
2e Partie: *Les Lois*. Livres XI-XII. Texte établi et traduit par A. Diès. *Epinomis*, par É. des Places, S. J., 1956, pp. 161.

PLATON, T. XII: 1re Partie: *Lettres.* Texte établi et traduit par J. Souilhé. 1926, pp. CII-85.
2e Partie: *Dialogues Suspects: Second Alcibiade — Hipparque — Minos — Les Rivaux — Théagès — Clitophon.* Texte établi et traduit par J. Souilhé. 1930, pp. XIII-190.
3e Partie: *Dialogues Apocryphes: Du Juste — De la Vertu — Démodocos — Sisyphe — Eryxias — Axiochos — Définitions,* id., 1930, pp. 173.
— *Platonis opera graece et latine,* rec. Hirschig, Schneider, Hunziker et Dübneri. 3 vols. Paris (Firmin Didot), 1880, 1883, 1882, pp. XXVI-757, VII-602, II-350.

RAEDER, H., *Platons philosophische Entwicklung.* Leipzig (Tenbner), 1905, pp. 435.

RITTER, KONSTANTIN, *Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie.* Munich (Reinhard), 1931-34, pp. X-344.

RIVAUD, ALBERT, Cf. PLATÓN, *Oeuvres complètes,* t. X.

ROBIN, LÉON, *Platon.* (Les grands philosophes). Paris (Alcan), 1935, pp. VIII-364.
— *La théorie platonicienne de l'Amour.* Paris (Alcan), 1933.
— Cf. PLATÓN, *Oeuvres complètes,* t. IV.

ROBINSON, R., *The Discourse on Method in the Republic* (510-511). Travaux du IXe Congrès Int. de Phil. publié par Raymond Bayer. Paris (Hermann), 1937, V, 108-113.
— *Plato's Early Dialectic.* (2. ed.),, Oxford (Clarendon), 1953, pp. X-286.

ROSS, DAWID, *Plato's Theory of Ideas.* Oxford (Clarendon), 1953 (Second edition), pp. 250.

SALMAN, D. H., *L'enseignement de la philosophie aux jeunes d'après Aristote, saint Thomas et M. E. Gilson,* en «Laval téol. philos.», 11 (1955), 9-24.

SCHNEIDER, C. E. CH., Cf. PLATÓN, *Platonis opera,* vol. II.

SCHOLZ, HEINRICH, *Der platonische Philosoph auf der Höhe des Lebens und im Anblick des Todes.* (Philosophie und Geschichte, n. 34), Tübingen (Mohr), 1931, pp. 39.
— *Was ist Philosophie?* Berlin-Wien (A. Limbach), 1940, pp. 55. (También en Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, B. 33, H. 1/2).

SCHUHL, PIERRE-MAXIME, *L'oeuvre de Platon.* (A la Recherche de la Vérité), Paris (Hachette), 1954, pp. 228..

SCIACCA, M. F., *Duemilatrecento anni dopo la sua morte,* en «Giornale di Metafisica», 8 (1953), 629-637.
— *Platone* (Univ. Catt. del Sacro Cuore. Guide bibliografiche. Serie II, Filosofia, Fasc. 5). Milano (Vita e Pensiero), 1945, pp. 58.

SHOREY, PAUL, *Plato. The Republic.* (vol. II), (The Loeb classical library), London-Cambridge (Heinemann-Harvard U. P.), 1935, pp. LXXIII-539.

SKEMP, J. B., *Plato's Stateman,* a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and foot-notes. New Haven (Yale University), 1952, pp. 244.

SOUILHÉ, JOSEF, *La θεία μοῖρα chez Platon,* en «Philosophia Perennis», I, 13-25 (Festgabe Josef Geyser, hrg. von Fritz-Joachim von Rintelen), Regensburg (J. Habbel), 1930.
— *Pour interpréter Platon,* en «Archives de Philosophie», 1 (1923), 6-24.
— Cf. PLATON, *Oeuvres complètes,* t. XIII.

STEFANINI, L., *Platone.* Padova (Cedam), 1949 (2. ed.), 2 vols., pp. LXXXVIII-368, 491.

STEFANINI, L.-SANTINELLO, G., art. *Platone,* en «Enciclopedia Filosofica», III, 1411-1444.

STENZEL, BERTHA, *Is Plato's seventh epistle spurious?,* en «American Journal of Philol.», 74 (1953), 383-397.

STENZEL, JULIUS, *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon,* en «Die Antike», 2 (1926), 235-257.
— *Platon, der Erzieher.* Leipzig (Meiner), 1928, pp. VIII-337.

STOCKS, J. L., *The divided line of Pl. Rep.* VI (508 a ff.), en «Class. Quarterly», 15 (1921), 73-88.

SULLIGER, JACQUES, *Platon et le problème de la communication de la philosophie,* en «Studia philosophica», 11 (1951), 155-175.

TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus.* Oxford (Clarendon), 1928, pp. XVI-700.
— *Note on Plato's Republic,* VI, 510 c 2-5, en «Mind», 43 (1934), 81-84.

TAYLOR, A. E., *Plato, the man and his work.* London (Methuen), 1952 (6. ed., repr.), pp. XII-562.
— *Plato. Philebus and Epinomis.* Translation and introduction. (Edited by Raymond Klibansky with the cooperation of Guido Calogero and A. C. Lloyd.), London (Nelson), 1956, pp. VI-272.
— *Plato. Timaeus and Critias, translated into english with introduction and notes on the text.* London (Methuen), 1929, VII, 135.
THUCYDIDES, *Historiae.* 2 vols. (ed. C. Hude), Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana. Editio maior. Lipsiae, 1913, 1925, pp. 425, 378.
TOVAR, ANTONIO, *Un libro sobre Platón.* (Colección Austral, n. 1272), Madrid (Espasa-Calpe), 1956, pp. 162.
— *Vida de Sócrates.* Madrid (Revista de Occidente), 1953 (Segunda edición), pp. 418.
TUROLLA, ENRICO, *Il «Platone» di Paul Friedländer,* en «Riv. Rosminiana di Fil. e di Cultura», 48 (1954), 225-227.
— *Il problema fondamentale del Platonismo e il «mito solare» nel VI della Politéia,* en «Giornale di Metafisica», 8 (1953), 241-259.
UEBERWEG, FRIEDRICH, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* I Die Philosophie des Altertums. (12. Auflage. Herausgegeben von Karl Praechter), Berlin (Mittler), 1926, pp. XX-671-253*.
VAN CAMP, JEAN-CANART, PAUL, *Le sens du mot θεῖος chez Platon.* Louvain, 1956. pp. 451.
VANHOUTTE, M., *La philosophie politique de Platon dans les Lois.* Louvain (Nauwelaerts), 1953, pp. X-468.
VIANO, CARLO AUGUSTO, *Il significato della «doxa» nella filosofia di Platone,* en «Rivista di Filosofia», 43 (1952), 167-185.
WEDBERG, ANDERS, *Plato's Philosophy of Mathematics.* Stockholm (Almquist and Wiksell), 1955, pp. 154.
WHITEHEAD, *Adventures of Ideas.* New York (Macmillan), 1948, pp. XII-392.
— *Essays in science and philosophy.* New York (Philosophical Library), 1948, pp. 255.
— *Process and Reality. An Essay in Cosmology.* (Gifford Lectures), 1929.
— *Religion in the making.* 1926.
— *Science and the Modern World.* New York, 1926.
WOLFF, HANS M., *Plato. Der Kampf ums Sein.* (University of California publications on Philosophy. Volume 3). Berkeley and Los Angeles-Berne, Schwitzerland (Univ. of Calif. Pres-A. Francke), 1957, pp. 312.
ZELLER, EDUARD, *Die Philosophie der Griechen.* Zweiter Teil, erste Abteilung. (5. Auflage), Leipzig (Reisland). 1922, pp. X-1105.
ZUERCHER, JOSEF, *Das Corpus Academicum* (Τὸ Σύνταγμα Ἀκαδημικόν) *in neuer Auffassung dargestellt.* Paderborn (Ferdinand Schöningh), 1954, pp. 175.
— *Lexicon Academicum,* ibid., 1954, pp. 36.

INTRODUCCIÓN

Un estudio sobre Platón parece una empresa desesperada, condenada de antemano al fracaso. Las causas son múltiples, intrínsecas unas, extrínsecas otras. Entre estas últimas tal vez la más importante es la imposibilidad absoluta de dominar la inmensa bibliografía. Especialistas de la investigación platónica se declaran incapaces de hacer una reseña bibliográfica completa, y con frecuencia se ve indicado en críticas de obras de verdadero mérito, que desgraciadamente el autor no había tenido en cuenta tal o tales estudios, que su información es buena para la producción de su círculo cultural, pero en cambio desconoce trabajos importantes de otros ambientes o naciones. La dificultad aumenta todavía hasta el infinito si se tiene presente que para estudiar a Platón con competencia se debería conocer a fondo toda la filosofía presocrática, cuya bibliografía anda pareja con la platónica en la inmensa abundancia.

Prescindir sencillamente de lo que otros han dicho y dedicarse tan sólo a un estudio directo del texto traería consigo el serio peligro de terminar descubriendo el Mediterráneo o, peor aún, de gastar inútilmente las energías luchando contra dificultades ya definitivamente resueltas o construyendo sobre interpretaciones totalmente insostenibles y refutadas ya hasta la saciedad.

Por el contrario tomar demasiado en serio la bibliografía produciría efectos no menos desoladores. El primero sería no dejar tiempo para un contacto sereno y reposado con el mismo texto. Además dificultaría notablemente una visión objetiva y personal del texto, que siempre aparecería a través de las opiniones y los argumentos de otros. Nos enfrentaría con una infinidad de seudoproblemas y seudosoluciones. Privaría al trabajo de toda originalidad y frescura.

Encontrar medio de salvar ambos escollos no es fácil, y sin embargo es indispensable para quien pretende hacer algo serio y de verdadero fruto en el campo de los estudios platónicos.

A las dificultades extrínsecas se suman otras intrínsecas. El mismo Platón tiene frases condenatorias de todo intento de fijar la filosofía en un escrito. No hay posibilidad alguna de conseguirlo y por eso él mismo no ha tratado nunca de confiar al papel lo mejor de su pensamiento (cf. Cart. VII, 341 b 1 - 342 a 6, 343 a 1-4, 344 d 4 - e 2). Sus palabras son claras e ineludibles, por dolorosas y desilusionadoras que resulten para quien no dispone esencialmente de otro medio de conocer su pensamiento que esos escritos, redactados como una distracción o juego (παιδιᾶς χάριν, Fedro 276 d 2) y sin confiarles lo que constituía el objeto más profundo de sus especulaciones (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, Cart. VII, 341 c 2; cf. ibid. 344 c 1-2, c 6, d 5-6).

Platón no trató de dejarnos en ninguna de sus obras una exposición sistemática de su pensamiento. Mas no es eso todo. Lo que nos ha dejado escrito parece participar en grado bien elevado su repugnancia a dejarse sistematizar. Esos diálogos que con tanto placer se leen y tan abundantes y fecundos pensamientos despiertan, se resisten obstinadamente a entrar en los cuadros de una clasificación más o menos artificial que los privaría de la frescura y de la vida.

Con un poco de exageración ha podido decir de él Whitehead que fué incapaz de expresar con claridad su pensamiento, que sus discípulos no lo comprendieron y que hoy no hay dos especialistas que interpreten sus obras de la misma manera (cf. Essays in Sc. 155 ss.). La incomprensión que los filósofos han encontrado en sus mismos discípulos se puede decir un lugar común en la historia de la filosofía, pero se puede uno preguntar con razón si no es Platón un caso especialmente grave. Por no citar más que un caso, véanse las diversas interpretaciones que se han dado al Protágoras (cf. Friedländer, II, 1 281 n. 32). Cuando todavía vivía Platón debían abundar ya las falsas interpretaciones de su pensamiento. Es bien probable que ésta sea una de las causas de su enemistad contra los escritos. Tienen necesidad de su padre para que los defienda si se los discute e injuria injustamente, nos dice en el Fedro (275 e 3 - 5), y en la Carta VII añade que no se debe escribir sobre lo que uno verdaderamente estima para no arrojar sus pensamientos a la envidia e ininteligencia de la gente (μὴ... ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβάλῃ, 344 c 2-3) ni exponerlos a indecentes disputas (εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐκβαλεῖν, d 9-10).

Se ha visto en el diálogo la única forma de libro que parece superar al mismo libro y evitar los inconvenientes que Platón achaca a todo escrito: estar fosilizado, no saber responder, dar siempre el mismo tono como un metal golpeado (cf. Friedländer, Platon, I, 176-177). Ciertamente el diálogo, sobre todo manejado con la maestría con que lo hace Platón, ofrece ventajas indiscutibles. Entre otras permite presentar con toda fuerza las posiciones extremas, que son ordinariamente las que mueven y entusiasman, y al mismo tiempo con su contraste limitarlas sin quitarles fuerza. Una exposición serena y bien matizada resulta con frecuencia privada de vitalidad y consiguientemente de fuerza de atracción. En cambio una exposición apasionada de una de las posiciones extremas puede ciertamente hacer sentir con fuerza todo lo que hay en ella de verdad y entusiasmar, pero al mismo tiempo deja completamente en la sombra sus dificultades e inconvenientes, es decir, tiene el grave peligro de ser parcial y simplista. El diálogo ofrece la oportunidad de salvar ambos escollos.

Y sin embargo, como medio para conocer la mente de su autor se nos presenta el diálogo platónico cuajado de dificultades. Por su índole dramática no basta ver afirmada y aun defendida con calor una doctrina para concluir que ésa era la mente de Platón. Es una de las dificultades mayores de todo estudio sobre Platón Sólo el conjunto del diálogo nos puede permitir llegar a una conclusión más o menos sólida. Es un principio fundamental, que, sin embargo, se olvida no raras veces (Cf. ex. gr. Goldschmidt, Essai..., 134, contra Jaeger, que según él ha cometido esa grave falta). Mas desgraciadamente con alguna frecuencia es el mismo sentido general del diálogo el que es objeto de discusión entre los especialistas.

En líneas generales no es difícil de ordinario decir qué personaje es el portavoz del pensamiento platónico, pero en la acción del diálogo intervienen también otros personajes y parece innegable que en diversas ocasiones ha puesto Platón en su boca pensamientos que él mismo compartía. No sólo Sócrates o el

extranjero de Elea, Timeo o el viejo ateniense de las Leyes nos trasmite el pensamiento platónico, sino sus interlocutores y hasta sus mismos enemigos. Y no sólo en el sentido en el que se ha querido ver a Platón por ejemplo en la figura de Calicles, en la que con un calor que traicionaría su propia emoción habría expuesto lo que él mismo habría podido ser, más aún habría temido ser, o se ha creído descubrir en la lucha contra la poesía una lucha de Platón consigo mismo, de lo que en él había de filósofo contra lo que había de poeta. Este sentido podrá tener interés para iluminar la figura de Platón, pero directamente no nos diría nada sobre su pensamiento. Serían tentaciones consideradas como tales y en ellas no se encuentra el pensamiento de quien las sufre. Mas hay otros casos en que parece apropiarse lo que les hace decir a esos otros personajes. Sus palabras suenan no ya como una tentación superada o al menos que se quiere superar, sino como expresión de lo que el autor realmente piensa. Que se dan tales casos nos parece cierto, mas ¿dónde poner los límites? ¿Cómo distinguir con certeza unos casos de otros? Es un problema de apreciación, con todas las limitaciones y dificultades que trae siempre consigo la apreciación.

La ironía, ese rasgo socrático que tan maravillosamente supo captar y retratar Platón, es una nueva fuente de dificultades. Su existencia la reconocen todos, pero ¿dónde están los límites? ¿No es demasiado fácil atribuir a mera ironía lo que es algo más que ironía, o tomar en serio lo que se dice con una sonrisa maliciosa más o menos disimulada? Y los efectos son a veces de gran trascendencia. Así, por ejemplo, unos nos dicen avergonzados que toda la violenta interpretación de las palabras de Simónides en el Protágoras desearíamos oírla de cualquier otro antes que de Sócrates; otros en cambio, que toda esa interpretación es mera ironía y que los autores que la toman en serio nos muestran el grave peligro que se corre cuando se lee a Platón sin un profundo sentido del humor. Lo mismo, por no citar más que otro ejemplo, pasa a propósito de la Carta II. Para unos es evidentemente espuria porque las cosas que en ella se dicen no han podido ser escritas por Platón; para otros, auténtica porque esas cosas han sido escritas con una profunda ironía en consonancia con la ridícula autosuficiencia del destinatario.

Una dificultad semejante nos ofrecen los mitos. El mismo Platón nos confiesa que no todo en ellos se puede tomar en serio. A veces añade una breve recapitulación en que indica los puntos que considera indiscutibles, pero eso no sucede siempre y, aun cuando sucede, no llega siempre a disipar todas las dudas. En el Menón encontramos uno de esos casos en que recoge al final los puntos que considera indiscutibles. De sus palabras resulta con claridad que la teoría misma de la reminiscencia es de las cosas que no se atrevería a defender. Pero esa teoría vuelve a aparecer en sus obras una y otra vez, y unos intérpretes piensan que a pesar de las restricciones del Menón se trata de una verdadera doctrina platónica, mientras que otros, tomando completamente en serio aquellas restricciones la interpretan de muy distinta manera.

Cuando a estas dificultades se suman la extensión de sus obras y los muchos problemas críticos, filológicos e históricos que encierran, se siente uno inclinado a decir lo que con menos fundamento se ha dicho de Aristóteles (cf. Bröcker 5), que su «recta» interpretación ni se da ni se puede dar, y eso sin necesidad de aceptar los presupuestos existencialistas de la afirmación de Bröcker.

Si tales son las dificultades, se puede uno preguntar si tiene sentido tratar de hacer un estudio sobre Platón. Si sólo se considera el aspecto práctico, es evidente que no. Un trabajo de investigación en que se encuentre algo nuevo

se puede hacer con mucha más facilidad sobre un autor desconocido sobre el que exista una bibliografía muy limitada. Otra cosa es si tal trabajo enriquece el alma como la lucha generosa por adueñarse del pensamiento platónico y la prepara en igual grado a una vida dedicada a la filosofía. Platón es ciertamente difícil, pero es el primer gran filósofo de occidente, el primero que planteó con claridad todos los grandes problemas de la filosofía, el primero que se planteó reflejamente el problema de la filosofía y el de la posibilidad de su comunicación, el primero que a la actividad de pensador unió la de profesor y organizador de un centro de estudios filosóficos. Si añadimos el influjo que ha ejercido y sigue ejerciendo en todo el pensamiento filosófico posterior hay que confesar que pocos autores pueden ser tan a propósito para atraer el interés de quien ha de consagrar su vida a trabajos filosóficos.

La misma dificultad que en su estudio se encuentra ha de ser un nuevo estímulo para quien posea, aunque sea en pequeño grado, lo que Platón considera como una naturaleza filosófica (cf. Cart. VII, 340 b 1 - 341 a 7). Convencidos de que cualesquiera que sean las consecuencias de una noble empresa serán siempre una honra para quien se ha lanzado a ella (cf. Fedro, 274 a 8 - b 1), nos decidimos a comenzar nuestro trabajo.

* * *

A pesar de lo mucho que se ha escrito y que se escribe continuamente sobre Platón, en el mundo de los estudios platónicos queda aún amplio margen para nuevos estudios. Nosotros nos hemos fijado en el tema del concepto de la filosofía, que nos interesaba vivamente y que no habíamos visto tratado de forma suficiente. Además ofrecía entre otras ventajas la de poderse independizar hasta cierto punto de muchos de los problemas discutidos del platonismo.

Nuestro intento es hacer un verdadero estudio filosófico y no quedarnos en las meras cuestiones filológicas o históricas. Más aún, hemos procurado conscientemente prescindir de todo problema histórico o filológico que no nos fuese indispensable para el aspecto filosófico. No es que les neguemos valor a esos estudios. Simplemente reconocemos con el Sócrates del Fedro que no tenemos vagar para ellos, ya que todo nuestro tiempo es poco para el problema propiamente filosófico (cf. Fedro, 229 e 3 - 230 a 6).

Una doble dificultad parece oponerse al carácter filosófico de nuestro estudio, al menos desde el punto de vista de los principios platónicos. La primera nace del mismo intento de hacer un estudio filosófico a base de escritos ajenos. ¿No es precisamente lo más antiplatónico que pueda pensarse dedicar sus esfuerzos a interpretar escritos que no pueden responder ni defenderse, en vez de enfrentarse con la realidad de los problemas sin preocuparse de quién los ha propuesto o intentado resolver? Ciertamente es un rasgo característico de Platón el ir directo a los problemas, el hablar por sí y no por voz ajena (cf. Prot. 347 c 3 - 348 a 6), el dejar en paz a autores a los que es imposible preguntar (cf. Hipias menor 365 c 9 s.; Prot. 347 e 3-7, Menón 71 d 5), el no preocuparse de quien lo dijo sino de si es verdad o no lo que se dice (cf. Cárm. 161 c 3-5, Fedro 275 c 1-3), el prescindir de toda discusión meramente terminológica.

Si pretendiéramos sacar de Platón la solución de nuestros problemas como se puede sacar el sentido de una palabra de un buen diccionario, sería ciertamente empresa desesperada y totalmente antiplatónica. Pero si lo que buscamos en él en último término es una orientación y una ocasión para enfrentarnos

con el problema mismo, un buen interlocutor que dirija el dialogar de nuestro propio pensamiento (cf. Teet. 189 e - 190 a, Sof. 263 e s., Fil. 38 c-e), en ese caso la empresa pierde su imposibilidad y también su carácter antiplatónico.

Como hemos de ver más adelante, a pesar de toda su hostilidad contra la escritura, reconoce Platón expresamente que los escritos pueden ser en ciertos casos útiles no sólo como despertadores de la memoria para el que los escribió sino también para un lector extraño que vaya por el mismo camino (cf. Fedro, 276 d) y además pueden no sólo recordar sino incluso introducir en nuevos conocimientos (cf. Cart., VII, 341 e 1-3). El servirse de ellos para alimentar las propias reflexiones filosóficas no es en manera alguna antiplatónico. Lo sería el tratar de aprenderlos y repetirlos mecánicamente.

No creemos, como se afirma a veces, que Platón considere necesario para la formación filosófica un maestro, ni que la antorcha de la filosofía sólo se pueda recibir de otro (Gauss, Pl's conception..., 156-157). El mismo Platón reconoce expresa y repetidamente la posibilidad de filósofos espontáneos (cf. Banq., 211 c 1-2; Rep., V, 479 e, VII, 520 b; Ley., XII, 951 b 4 - c 5). Lo que sí creemos es que para Platón, y además con plena justicia, un buen guía en el camino difícil de la iniciación filosófica es un beneficio inapreciable. Si con este fin nos acercamos hoy a él, no creemos en manera alguna obrar contra sus principios.

La segunda dificultad es de otro orden. ¿Se puede llamar filosófico un estudio que no parece llegar a entrar en los dominios de la filosofía? ¿Es ya filosofar el simple tratar de ver en qué consiste la filosofía? Ciertamente el determinar qué cosa es la filosofía es un problema de la misma filosofía. La reflexión sobre sí misma, el conocimiento reflejo de su propio ser pertenece a la filosofía como algo a lo que no puede renunciar.

Es verdad que en Platón no encontramos explícitamente formulado este principio, pero implícitamente sí, ya que, como hemos de ver, ha dedicado buena parte de sus reflexiones al problema de la esencia de la filosofía y del filósofo y a distinguirlo de todas sus imitaciones y falsificaciones.

* * *

Asegurados ya el sentido y la índole filosófica de nuestro estudio, diremos unas palabras sobre los principios metodológicos a que nos hemos atenido en su realización y sobre el mismo tema, su importancia, las limitaciones que nos hemos visto obligados a imponerle y las posibles prolongaciones y complementos.

Frente al profundo problema de todo estudio platónico que indicábamos al comienzo de esta introducción nuestra actitud en líneas generales es bien clara. Nuestro estudio se basa fundamental y principalísimamente en las mismas obras de Platón, como puede verse por las abundantes citas sembradas por todas sus páginas y recogidas después en el índice de lugares citados. Pero al mismo tiempo hemos procurado evitar la ingenuidad de creer que nos movemos en terreno virgen o la vana pretensión de pensar que el único criterio para medir el valor de nuestro estudio pueda ser su interna coherencia. Esto último lo ha pensado recentísimamente Wolff (p. 8), pero al recorrer las páginas de su libro cuando ya teníamos substancialmente terminado el nuestro, hemos tenido ocasión de felicitarnos por haber seguido otro camino. Realmente cuesta trabajo ver cómo la mera coherencia interna pueda justificar que con toda tranquilidad se diga,

por ejemplo, del Alcibíades I que es «comúnmente considerado como espurio» (p. 13) y eso cuando la realidad es que lo consideran como auténtico por ejemplo Friedländer, Rivaud, Robin, Stefanini. Creemos que ésta y otras afirmaciones semejantes tienen bien poco que ver con la coherencia interna y exigirían otro criterio de valor. Aparte de que la misma coherencia interna hubiese encontrado una contraprueba utilísima en confrontar las opiniones de otros autores. Si hubiera tenido en cuenta las páginas de Robin en su introducción al Fedón, no hubiera dado como cierta (pp. 118-119) una interpretación de la enfermedad de Platón que como él mismo tiene que reconocer carece de todo fundamento positivo en las fuentes y que Robin considera con razón absurda precisamente por estar en abierta contradicción con la situación sicológica que nos presenta el mismo Fedón (cf. Phèdon, XII). Igualmente si hubiera leído lo que Stefanini escribe a propósito del libro de Turolla (cf. Platone I, LXXXVIII), hubiera debido reflexionar sobre su propia libertad en cambiar la cronología y dividir una misma obra en diversas partes para que responda a las necesidades de su construcción y no perturbe su coherencia interna. Así hubiese evitado que el lector se pregunte un poco sorprendido, cuando en la antepenúltima página nos avisa con toda seriedad que va a dejar por un momento libre curso a la imaginación, si no es lo que viene haciendo sin aviso alguno desde mucho antes.

Por nuestra parte confesamos que después de haber leído y analizado pacientemente toda la obra platónica, y tal vez por eso, hemos perdido la audacia de esos discípulos de Gorgias que como las gentes de Larisa han aprendido de él a contestar a toda pregunta «sin miedo y a lo gran señor, como es natural en quienes saben» (ἀφόβως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς [...] ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότας) (cf. Menón, 70 b). Hemos procurado ciertamente defender la frescura y libertad de nuestra propia interpretación, pero hemos creído un deber enriquecerla con las opiniones de las diversas corrientes del platonismo en toda la amplitud que nos ha sido posible.

Tras una etapa de orientación general, consagramos largos meses a una lectura reposada de todas las obras de Platón en su texto original y respetando los datos cronológicos que hoy se consideran seguros. Igualmente procuramos evitar la cómoda solución de considerar como espurio todo elemento que se resistiese a entrar en los cuadros de una interpretación más o menos gratuita. Por el contrario hemos considerado como principio fundamental tomar en serio todos los elementos que nos ofrecen las obras con sólidas garantías de autenticidad y tratar de penetrar a través de ellos en el alma de Platón que no era ciertamente una máquina de calcular incapaz de modificar sus propias ideas o de hacer incluso un cálculo falso en desacuerdo con el esquema de funcionamiento fijado una vez para siempre por el fabricante. En ese contacto fueron surgiendo los problemas y también las líneas generales de nuestro estudio. Una tercera etapa la consagramos al estudio metódico de la bibliografía con especial atención a los problemas y a las soluciones que la lectura de Platón nos había ido sugiriendo. Tras el estudio de la bibliografía volvimos de nuevo a Platón y sólo después de darle un nuevo repaso general nos creímos en condiciones de comenzar a redactar los frutos de nuestro estudio. En la redacción no nos limitamos a ordenar y trascribir notas tomadas a lo largo del estudio, sino que consideramos un deber mantenernos en continuo contacto con el mismo texto y volver una y otra vez a estudiar los diversos problemas. Si en algún caso es esto necesario, es ciertamente en un estudio sobre Platón. Dada la índole tan

peculiar de sus escritos, fiarse de notas fragmentarias es un peligro demasiado serio.

Así creemos haberle podido dar una base suficientemente sólida y segura, aunque en más de un caso hayamos tenido que renunciar a una certeza imposible de alcanzar. Creemos ciertamente haber alcanzado y reflejado el verdadero sentir de Platón, pero no tenemos inconveniente en confesar que en más de un punto consideramos nuestro trabajo sujeto a ulterior revisión. Más de una de las explicaciones o interpretaciones que ofrecemos nos parece impugnable, pero contra ninguna de ellas vemos por ahora objeciones definitivas. Unas cosas nos parecen ciertas, otras probables; ninguna ciertamente falsa. Puede parecer demasiado poco, pero esperamos que no se lo parecerá a quien esté habituado a los estudios platónicos y conozca la inseguridad que reina todavía en muchos de sus problemas fundamentales. Porque queremos conservar puro su valor absoluto a lo que lo tiene, no tenemos inconveniente en reconocer lo relativo y limitado donde se encuentra. Por lo demás esas limitaciones, inevitables en esta clase de trabajos, no pueden malograr esencialmente el fruto de nuestros esfuerzos, que fieles a las enseñanzas del mismo Platón no apuntaban a un mero trabajo erudito de reconstrucción histórica, sino que a través de él y por encima de él apuntaban al problema mismo de la esencia de la filosofía y de la posibilidad de su comunicación.

En el peor de los casos nos habría pasado lo que a Sócrates pasó con Anaxágoras (cf. Fedón, 97), aunque confiamos con fundamento que aun desde el punto de vista histórico nuestras páginas reflejan realmente el pensamiento de Platón y no son simples reflexiones despertadas por frases que en la mente de su autor no las contenían. Al reconocer los límites de todo trabajo de reconstrucción histórica no hemos pretendido en manera alguna abrirnos una amplia puerta para interpretar los datos despreocupadamente en el sentido que más nos convenga sin respeto alguno por la fidelidad histórica. Creemos demasiado en el fruto de un esfuerzo sincero por captar el pensamiento ajeno, sobre todo el de un gran filósofo como Platón, para proceder de forma tan superficial e irresponsable.

Como base de nuestro estudio está naturalmente un trabajo paciente y prolongado de análisis de los diversos diálogos. En la exposición nos hemos limitado ordinariamente a los resultados. Lo contrario hubiera obligado a extendernos excesivamente en cuestiones accidentales para el tema y al perdernos en discusiones eruditas hubiera terminado por ahogarse todo interés verdaderamente filosófico.

Sin negar que un procedimiento genético habría tenido también su interés y sus ventajas, nos parecen superiores en nuestro caso las del método sistemático y por eso lo hemos seguido en la exposición. En ella nos servimos de diálogos de todos los períodos. Imposible determinar en qué período aparece cada uno de los elementos que hemos de encontrar en el concepto platónico de filosofía. Sólo en los casos de verdadera importancia indicaremos la evolución cronológica del pensamiento. En otros muchos sería imposible, ya que el mero silencio no es argumento de que todavía, o ya, no tenía la concepción que expresa en otra época. Además carecería de verdadero interés filosófico. Mientras se mantenga dentro de la misma línea de pensamiento, determinar el momento en que lo implícito se convierte en explícito o lo inconsciente en plenamente consciente no es de tanta trascendencia y así no justifica el tiempo y el esfuerzo que requeriría.

Una doble limitación nos ha parecido indispensable para no hacer depender nuestros resultados de cuestiones discutidas que nos era imposible considerar a fondo. Por una parte prescindimos de las relaciones entre el Sócrates histórico y el platónico. Por otra, como el mismo título ya lo indica, limitamos nuestro estudio del pensamiento platónico a lo que él mismo nos ha dicho en sus escritos. Así podemos prescindir de cosa tan discutida como son los testimonios aristotélicos sobre Platón y su filosofía. Creemos que el estudio del concepto de filosofía que se nos revela en los escritos de Platón tiene interés más que suficiente en sí mismo e incluso pensamos que sus resultados pueden iluminar esos otros problemas discutidos de los que conscientemente prescindimos.

Ha sido la misma lectura de Platón la que nos ha sugerido el tema concreto de nuestra tesis. Al principio fueron simples notas que el interés por el problema nos hizo ir tomando a lo largo de una lectura que más bien apuntaba en otra dirección. Poco a poco nos fuimos convenciendo de la abundancia y riqueza de material que Platón ofrecía. Al enfrentarnos después más metódicamente con la bibliografía nos pareció cada vez más claro que ese material no había sido suficientemente explotado. Naturalmente se encontraban acá y allá diversos trozos dispersos bien tratados, pero sin haber encontrado todavía el puesto que les correspondía en una armónica relación con los otros. Ya es sintomático la escasez de literatura dedicada directamente al problema del concepto platónico de filosofía. Propiamente hablando tan sólo un libro hemos visto, el de Gauss, y éste dificilísimo de encontrar. Fuera de él existe una conferencia de Pieper, llena ciertamente de pensamientos interesantes y sugerentes, pero al fin una simple conferencia, y un par de artículos, uno, el de Alberti, de 1867, limitado a ciertas obras de Platón y otro de 1930, más general, pero también mucho más breve. Mientras que el de Alberti tenía 60 páginas, este segundo, de Albeggiani, tiene tan sólo 17. Podríamos añadir un tercer artículo, el de Sulliger, de 1951, que trata directamente el problema de la comunicación de la filosofía y dedica las primeras páginas a considerar la cuestión previa del concepto mismo de la filosofía. Finalmente Scholz tiene un pequeño opúsculo (Der platonische Philosoph auf der Höhe des Lebens und im Anblick des Todes) en el que trata de la figura del filósofo platónico, que naturalmente está íntimamente relacionada con el concepto platónico de filosofía. De él hemos de repetir lo que decíamos de Pieper. También aquí se trata de una simple conferencia un poco retocada y ampliada para la publicación. La amplitud de su horizonte es más reducida que la de Pieper tanto por las obras (se limita a la República y el Fedón) como por los aspectos o rasgos del filósofo que considera.

Es evidente que los estudios platónicos se han dedicado principalmente al contenido doctrinal de las obras de Platón. No queremos decir que se haya descuidado absolutamente el aspecto dinámico de la filosofía según Platón con su acento sobre el amor y su oposición a la sabiduría poseída. Las palabras del Fedro (278 d) son demasiado claras para haber pasado inadvertidas. Algo semejante se diga a Banq. 203 e s. y Lisis 218 a. Pero no basta recordar un poco de paso que Platón también dice esto (cf. ex. gr. Ueberweg 3-4), convenía investigar hasta qué punto tenían profundas raíces dentro del pensamiento platónico esas expresiones y qué relaciones podían tener con la actitud platónica frente a otros problemas. La lectura de Platón nos hizo pensar que las raíces eran muy profundas y las ramificaciones amplísimas. A su contacto nos parecía inconcebible que se pudiese hablar con toda tranquilidad del sabio y la sabiduría en el ideal platónico sin ver en ello el más mínimo problema o que se

incluyese en índices filosóficos de las obras de Platón bajo el epígrafe de filósofo cosas que Platón dice del sabio. Especialmente nos pareció que no se habían notado suficientemente las íntimas relaciones de una concepción dinámica de la filosofía con la actitud del Sócrates platónico en el problema de la formación de la juventud ni se habían visto las profundas raíces de esa concepción y de esa actitud en el profundo y complejo problema de la posesión de la verdad.

Así surgieron espontáneamente las tres partes de nuestro estudio. Un primer capítulo estudiaría con toda la amplitud posible el aspecto esencialmente dinámico de la filosofía según Platón en sus diversas manifestaciones, como amor de aprender, como amor de una sabiduría que es privilegio exclusivo de la divinidad, como amor de algo que trasciende los límites de la vida intramundana. Pero no nos podía bastar el saber que la filosofía es un amor de algo que no se posee y que por definición no se puede llegar a poseer, ni tampoco el conocer las cualidades de ese amor. Todo eso se quedaba dentro del terreno personal. Había que examinar en un segundo capítulo qué actitud tomaba ese filósofo, con tan clara conciencia de no poseer la sabiduría, frente a los demás y en concreto frente al problema de la formación de la juventud. Como complemento necesario de estos dos capítulos había que estudiar la relación tan peculiar del filósofo con la verdad. En ella habíamos de encontrar la raíz profunda del enamorado buscador de una sabiduría que sabe que no puede alcanzar y del apasionado formador que no cree que se pueda enseñar la virtud, y esa raíz nos había de dar también la clave para entender el sentido verdadero de ese dinamismo que no es dinamismo por mero dinamismo sino por la posesión de una verdad que va adquiriendo, pero sin conseguir nunca en esta vida llegar a su perfecta conquista. La necesidad de este tercer capítulo era mucho mayor por el serio peligro de tomar el dinamismo de la filosofía como un buscar sin más valor que el mismo buscar o hacerlo desembocar en una verdad absolutamente personal y sin valor ni relación alguna con los demás. Tal concepción nos parecía falsa y creemos haber demostrado suficientemente que no se puede considerar como platónica.

Capítulo I

FILOSOFIA Y SABIDURIA

Los orígenes del uso técnico de las palabras «filosofía» y «filosofar» no están demasiado claros. Según una tradición que viene de Heraclides Póntico, discípulo de Platón, y que nos ha sido trasmitida por Diógenes Laercio [1] y más ampliamente por Cicerón [2], el primero en usar los términos «filósofo» y «filosofía» habría sido Pitágoras, pero la veracidad de ese testimonio ha sido seriamente puesta en duda porque Heraclides atribuye en él a Pitágoras rasgos evidentemente socrático-platónicos [3].

El verbo φιλοσοφεῖν se encuentra ya ciertamente en *Heródoto* (I, 30) [4] y después en *Tucídides* (II, 40), pero en ambos con un sentido todavía muy general de deseo de cultura [5]. El adjetivo φιλόσοφος lo encontramos por primera vez en el fragmento 35 de Heráclito. Wilamowitz ha atacado la autenticidad de las palabras φιλοσόφους ἄνδρας, pero parece que hay que admitirlas con Diels y otros. Diels piensa incluso que tal vez se trate de una creación del mismo Heráclito [6].

Mas nuestra intención no es discutir aquí los orígenes del término ni los del concepto. En el ambiente que reflejan los diálogos los términos filosofía y filósofo han adquirido ya carta de ciudadanía. Se habla de ellos como de cosa que todos entienden, sin sentirse obligados a declarar su

---

1. *Proemio*, 12.
2. *Tucul. disput.* V, 3, 9.
3. Jaeger escribe: «Die Pythagoreer waren ein Verein, der eine feste Lebensform innehielt, und Platos philosophischer βίος scheint diese irgendwie vorauszusetzen, wenn auch die Zurückführung des bewussten philosophischen Lebensideals im platonischen Sinne, ja sogar des Wortes Philosophie auf Pythagoras gewiss der Legende angehört». (*Paideia*, II, 356). Se puede ver también Mathieu, 399, que da un resumen del contenido de los testimonios, pero sin distinguir lo que dice cada uno de ellos.
4. Eisler (s. v. *Philosophie*, 435) dice que también se encuentra en él φιλοσφία, en el sentido de conocimiento, y cita, I, 50, pero en dicho capítulo no se encuentra tal palabra.
5. Ueberweg, 2, Mathieu, 399.
6. Lo que no creemos es que se dé contradicción entre el fr. 35 y los frs. 40 y 129, como piensa Diels. La explicación de Ueberweg nos parece perfectamente razonable (cf. 2-3) y, como veremos, esencialmente coincide con la que daremos a un problema semejante que hemos de encontrar en Platón (cf. pp. 65-69, pr. 68).

sentido como sería obvio en el caso de un verdadero neologismo [7]. Se discute sobre el valor de la ocupación que designan y sobre el de las personas que se dedican a ella. Se contrapone a otras ocupaciones y a otros tipos de personas. Se le ataca violentamente y se le defiende también con pasión y generoso entusiasmo [8].

Todos estos datos nos podrían hacer pensar que se trata de un concepto bien claro y definido y, sin embargo, un lector reflexivo no tarda en percibir que esa claridad no existe y que más bien nos encontramos ante una de esas palabras vagas, de contornos ondulantes, capaces de esconder significados muy distintos; ante una de esas palabras que todos pronuncian y todos creen entender, pero que cuando se las somete a un análisis serio presentan problemas difíciles, con frecuencia insolubles [9].

Platón se ha dado cuenta de ello y probablemente ha sido el primero que se ha planteado reflejamente y con suficiente amplitud el problema de la filosofía. Antes de él habían existido filósofos [10], pero una reflexión sobre la misma naturaleza de la filosofía no se había dado o al menos no nos es conocida. Después de él Aristóteles, no sólo reflexionará, sino que además nos dará en una exposición metódica el resultado de sus reflexiones. Esto último no lo hizo nunca Platón. Nos ha hablado mucho sobre la filosofía y el filósofo en las circunstancias más diversas y de los más diversos modos, pero una exposición metódica de su modo de concebir no nos la ha dado.

---

7. El *Hipias menor* se abre con la invitación que Eudico hace a Sócrates a aprobar o refutar lo dicho por Hipias aduciendo como argumento definitivo que los presentes son los que pretenden tener mayor interés en las conversaciones *filosóficas* y el diálogo continúa sin la menor explicación de en qué consiste ἡ ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβή (363 a 5). Véase también el comienzo del *Cármides* (153 d 4), entre otros muchos ejemplos que se pudieran citar.

8. Véase en especial *Gorg.* 484 c 4 - 508 e 6, *Rep.* V-VI 474 b - 497 a.

9. Sobre la dificultad de definir al filósofo cf. *Sof.* 216 c 2 - d 2 y 217 b 1-4. Nótese que lo que en esos pasajes se dice de los filósofos que recorrían la Grecia de los tiempos socrático-platónicos se puede aplicar sin violencia al filósofo que nos vamos a encontrar en las páginas de Platón. También éste es un tipo difícil de definir por la multitud de apariencias en que se nos presenta (διὰ τὸ πολλὰ πεφάνθαι, 231 b 10 - c 1, a propósito del sofista, pero en cuanto a la idea nos ha dicho lo mismo del filósofo en los pasajes anteriormente citados). Como hábil exhortador al conocimiento propio y a la práctica de la virtud lo vemos en las páginas del *Alcibíades* I, como destructor implacable de falsas sabidurías se nos revela en las de la *Apología*; en el *Banquete* y en el *Fedro* aparece lleno de delirio divino y fuera de sí ante el espectáculo evocador de la belleza; en el *Fedón*, en cambio, nos dice que su vivir es un ejercicio continuo de morir y estar muerto; como educador ideal lo vemos en el *Eutidemo*, y en toda una larga serie de textos se nos presenta como el único verdadero político.

10. ¿Hasta qué punto los consideraba Platón como filósofos? En un cierto sentido se identificaba con ellos, mientras que en otro recalca vigorosamente la diferencia. Es lo que ha pasado a todo filósofo que se enfrenta con la historia de la filosofía. Según la propia concepción de la filosofía ha de negar naturalmente que otros muchos sean filósofos en pleno sentido, pero reconociendo al mismo tiempo ciertos rasgos comunes que pueden justificar la comunidad del nombre en un sentido no tan propio.

A pesar de la sentencia contraria de Friedländer se puede creer con sólido fundamento que Platón pensó escribir un diálogo con el título del *Filósofo,* que formase una trilogía con el *Sofista* y el *Político* [11]. Por qué no lo realizó nos es completamente desconocido. ¿Pensó tal vez que ya había dicho todo lo fundamental en los otros dos diálogos? ¿No creyó posible o al menos conveniente tratar el tema ex professo? Lo cierto es que no lo escribió y así no poseemos una exposición definitiva sobre la que basar nuestro estudio [12]. Nos veremos, pues, obligados a ir recogiendo elementos dispersos por todas las obras, procurando, no obstante, evitar falsearlos o deformarlos al sacarlos de su contexto y contraponerlos más o menos artificialmente.

* * *

En el libro II de la *República* comienza Platón a hablarnos de los guardianes de la ciudad. Como primera cualidad los ha dotado de valor. Sin ella no podrían defender a sus conciudadanos. Mas el valor solo, cultivando la parte irascible del alma, convertiría a los guardianes en serio peligro para sus mismos conciudadanos. No sería necesario esperar a que los enemigos de fuera vinieran a destruirlos. Los mismos guardianes se encargarían de ello.

Esos no son los guardianes que él necesita para su ciudad. El necesita soldados que sean feroces con los enemigos, pero al mismo tiempo mansos y humanos con los ciudadanos. ¿Es posible conseguirlo? Ferocidad y mansedumbre son cualidades contrarias [13]. La una destruye a la otra y así parece imposible unirlas en un mismo hombre. Dejemos los razonamientos a priori y fijémonos en la imagen que ha servido desde el principio para examinar las cualidades del buen guardián. En los perros encontramos de hecho ambas cualidades unidas. Son feroces con los desconocidos y festejan a los conocidos. Luego se pueden unir. ¿Cómo? Con tal de que los guardianes, además de

---

11. Para Friedländer pensar en tal proyecto es caer víctima de una ironía platónica. Para él todo se explica con la muda presencia de Sócrates en los otros dos diálogos, en los que produce una tensión irónica como encarnación que es para Platón del verdadero filósofo (cf. *Platon,* I, 162). Es posible que sea más bien él quien sea víctima del deseo de ver tensiones irónicas hasta donde Platón no soñó nunca en ponerlas. Pero sea de ello lo que fuere, no creemos que con esa simple tensión irónica se expliquen las repetidas y concretas alusiones a un tercer diálogo sobre el filósofo. Véase el buen resumen de Cornford, *Pl's theory of kn.* 168-169. Otros han ido más lejos y creen que Platón realizó su proyecto y tratan de identificarlo con alguna parte de su producción. Así por ejemplo Pfleiderer lo encuentra en *Rep.* V, 471 c - VII (inclusive) (cf. Adam, n. ad 484 a). Y ya Nicómaco nos habla de algunos que lo encontraban en el *Epínomis* (cf. Robin, *Platon,* 33). Tampoco nos parece admisible esta interpretación.

12. Por lo demás se puede uno preguntar con razón si tal diálogo habría resuelto todas nuestras dificultades.

13. Es una dificultad sobre la que Platón vuelve una y otra vez. Cf. *Pol.* 306 b - 308 a, sobre la dificultad de unir valor y sofrosine.

arrojados y valientes, sean filósofos, como lo son realmente los perros [14]. El perro distingue lo propio y lo ajeno según que le sea conocido o no, y en eso muestra un natural verdaderamente filosófico, pues quien tiene el conocimiento o la ignorancia como criterio de lo propio o de lo ajeno ¿cómo no va a sentir deseo de aprender? Y el deseo de aprender y la filosofía son una misma cosa (τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν). Concluyamos llenos de confianza que si el hombre ha de ser manso para con sus familiares y conocidos, es necesario que sea por naturaleza filósofo y ávido de saber (cf. 375 e - 376 c).

Es la primera vez en que se nos habla de la filosofía en la *República*. El trozo no deja de ofrecer cierta oscuridad y merece que nos detengamos un momento. Lo que queda fuera de toda duda es que esta cualidad (τὸ φιλόσοφον), cualquiera que sea su naturaleza, se introduce para elevar al guardián de la ciudad por encima del estado salvaje a que le llevaría el solo valor. En otros términos su fin es humanizar al hombre. Es una primera indicación de algo que después ha de desarrollar más por extenso, y nos indica ya en germen el rasgo esencial de la filosofía para Platón: elevar al hombre lo más posible de una vida animal a otra digna de un ser racional.

Mas ¿qué significa propiamente aquí τὸ φιλόσοφον? Parecería que se mezclan dos cosas distintas sin justificación suficiente. Se introduce τὸ φιλόσοφον como algo necesario para evitar que el valor de los guardianes les lleve a atacarse unos a otros y a los ciudadanos. Con este fin se le da el sentido de «amor de lo conocido» y se ilustra con el ejemplo del perro. En un paso ulterior se habla de la identificación de τὸ φιλόσοφιν y τὸ φιλομαθές. En el paso de lo uno a lo otro no hay dificultad con tal de suponer como cosa natural el deseo de tener como propio lo más posible. Pero ¿no se ha cambiado el concepto y de tener por amigos a los conocidos se ha pasado al amor del conocer?

La solución hay que buscarla más adelante. Al final del libro III se cierra la exposición de la educación de los guardianes con unas consideraciones de índole general (cf. 410 c - 412 a). En ellas aparece en la superficie lo que en el libro II constituía el fondo oculto del pensamiento. La dulzura es una propiedad de la naturaleza filosófica (ἡ φιλόσοφος φύσις), pero si no se la hace gustar de ninguna enseñanza ni investigación (μαθήματος οὐδενὸς οὔτε ζητήματος), se atrofiará y quedará como sorda y ciega por falta de algo que la excite, fomente y libre de sensaciones impuras. Ter-

14. Al comienzo del *Timeo* (18 a 5-8) vuelve a exigir las mismas cualidades en los guardianes y por la misma razón, para que sean mansos y terribles al mismo tiempo. En *Ley.* V, 731 b 3 - d 6 se extiende a todos los ciudadanos la necesidad de poseer coraje y mansedumbre, no ya para defenderse de los enemigos, sino para tratar con sus conciudadanos.

minará siendo μισόλογος y ἄμουσος, sin otros argumentos que la fuerza bruta.

Lo φιλόσοφον no es, pues, el amor de lo conocido, sino del conocer, pero su presencia trae consigo dulzura y mansedumbre [15]. Esa íntima unión ha permitido a Platón jugar con la palabra [16] y forzándola ligeramente servirse de ella para designar el amor de lo conocido. Al identificar después τὸ φιλόσοφον y τὸ φιλομαθές no ha hecho más que devolverle su verdadero sentido y recalcar que el uso anterior era violento [17].

En diversos pasajes volvemos a encontrar la misma identificación. Para Platón era tan obvia que usa con toda naturalidad φιλομαθία y φιλομαθής en vez de φιλοσοφία y φιλόσοφος y pasa de unos términos a otros sin sentirse obligado a justificación alguna [18]. Inútil detenernos en probarlo. Más importante es ver lo que se indica ya en esta identificación. La filosofía es para Platón un amor (φιλο- es el elemento común a ambos términos), un amor de la sabiduría (σοφία), mas no de la sabiduría que ya se posee sino de la que se ha de ir adquiriendo (μανθάνειν, de donde vienen -μαθής y μαθία, significa aprender) [19]. Es decir, la filosofía al identificarse

---

15. Cf. las palabras que Tucídides hace decir a Pericles en su oración fúnebre: φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (*Tuc.* II, 40). El término φιλοσοφεῖν tiene en Tucídices un sentido todavía muy general (cf. supra, n. 5), pero basta para hacer ver hasta qué punto era comúnmente admitida la íntima relación del cultivo de lo racional con la dulzura de carácter. El peligro estaba en que degenerase en μαλακία (debilidad o afeminamiento). Sobre ese peligro y la forma de evitarlo habla el mismo Platón explícitamente (cf. *Rep.* III, 410 d - 411 c).

16. Cf. JAEGER, *Paideia,* II, 283, y RAEDER, *Pls. philos. Entw.* 206-207. Este último nota que con este juego anuncia ya lo que después ha de exigir, que sean los filósofos los que gobiernen su estado.

17. Se ha querido ver en «filósofo» y «filosofía» en los libros II-IV una connotación más bien moral que intelectual, mientras que a partir del final del V el aspecto intelectual comenzaría a predominar. Así por ejemplo ADAM, *Rep.* II, 376 b 8 n. Parece difícil admitir tal división y ya el mismo Adam tiene que conceder que en III, 407 c no se puede aplicar. Ya desde el principio el carácter intelectual está claro, la diferencia parece más bien consistir en que en los primeros libros el sentido es más general, mientras que más adelante se va restringiendo cada vez más.

18. Cf. ex. gr *Rep.* V, 475 c 3: VI, 485 d 3; 490 a-b, 499 e 4; *Fedón* 67 b 4, 82 c 1, d 8, 83 a 2 (comp. con 83 b 6); *Tim.* 90 b. A propósito de *Tim.* 90 b escribe Taylor: «We see that φιλομαθία is here plainly equated with φιλοσοφία, exactly as Aristotle makes the «student's» life the βίος θεωρητικός, that in which man comes nearest to the felicity of God. We must remember that it is Timaeus who speaks...» (*Commentary* 632). Para entender la fuerza de las últimas palabras hay que recordar que según Taylor, Timeo es un pitagórico y Platón no hace suyas las ideas que le hace exponer. Parece haberse olvidado, o no haberse dado cuenta, de que la misma identificación de φιλομαθία y φιλοσοφία se encuentra en otras obras de Platón y entre ellas precisamente y de modo especial en la *República,* a cuyo ideal de filosofía alude a continuación del trozo citado. Véase también CORNFORD (*Cosmology of Plato* VIII-XI), que ataca la interpretación general de Taylor y ve con la sentencia tradicional el pensamiento de Platón en las palabras de Timeo. Sus razones nos parecen convincentes y lo único que hubiéramos deseado es que a lo largo del comentario hubiese procurado explicar ciertos textos difíciles en los que Taylor, aparentemente con razón, ve confirmada su sentencia, p. ej. 88 c 1.

19. Como un subir hacia el ser nos presenta la filosofía en *Rep.* VII,

con la φιλομαθία se nos presenta como una «student's life», como ha visto con razón Taylor y por eso ha tratado inútilmente de negar que tal identificación sea platónica[20].

* * *

A la misma conclusión nos llevaría un análisis de la naturaleza del ἔρως tal como lo concibe Platón[21], pero no hay para qué gastar tiempo en demostraciones indirectas. El mismo Platón se ha encargado de hacer la aplicación a la filosofía.

En *Lisis* nos dice expresamente que los que ya son sabios, sean dioses u hombres, ya no filosofan. El filosofar se queda para los que tienen el mal de la ignorancia, pero no en tal grado que ni se den cuenta de que no saben. La sabiduría, lo mismo que la absoluta ignorancia, son incompatibles con la filosofía (cf. 218 a). La misma doctrina encontramos en el *Banquete* con más claridad aún. La filosofía está entre la sabiduría y la

---

521 c 7-8 (Cf. *Cap.* II, nota 69a). La misma idea se encierra en la presentación del filósofo como σοφίας ἐπιθυμητής (cf. *Rep.* V, 475 b 9). En *Eutidemo* nos dice que la filosofía es κτῆσις ἐπιστήμης (288 d 8), pero el sentido es evidentemente *adquisición* de la ciencia, *no posesión*. Otra cosa sería si en vez de κτῆσις hubiese dicho κτῆμα como en la conocida expresión de Tucídides (I, 22).

20. Cf. n. 18. En el libro V de la *República* nos hace ver Platón cuán en serio toma esta idea de «aprender» como elemento esencial en su concepto de filosofía. «De aquel que siente disgusto por el estudio —escribe— [...] no diremos que sea amante del aprender (φιλομαθής) ni amante de la sabiduría (φιλόσοφος), como no decimos que tenga hambre quien siente disgusto por los alimentos ni que desee alimentos ni que sea amante del comer (φιλόσιτον), sino que es inapetente. [...] En cambio, al que con la mejor disposición quiere gustar de toda enseñanza, al que se encamina contento a aprender sin mostrarse nunca ahito, a ése le llamaremos con justicia filósofo» (475 c).

Consecuencia de esa concepción de la filosofía como «apetito» de aprender es que en el aprender ha de encontrar el filósofo su placer. Nos lo dice ya al presentarnos al filósofo como «amante de contemplar la verdad» (τοὺς τῆς ἀληθείας... φιλοθεάμονας, 475 e 5), cuando acaba de decirnos que todos los φιλοθεάμονες disfrutan aprendiendo (τῷ καταμανθάνειν χαίροντες, d 2-3); pero con mayor claridad aún nos lo dice en libro IX cuando tratando expresamente de los placeres de los diversos tipos de hombres escribe que el del filósofo es «conocer la verdad tal cual es y estar aprendiendo siempre algo en tal aspecto» (581 d 10 - e 2). Seguimos la puntuación de Chambry y de Pabón-Fdez. Galiano. Adam pone la interrogación después de τῆς ἡδονῆς, con lo que quedaría todavía más marcado el sentido de placer del aprender. Se han propuesto otras correcciones, pero el sentido que nos interesa queda siempre claro en todas. Más adelante nos dirá que la ignorancia y la insensatez es un vacío, como lo es el hambre. Llenarse produce placer. Llenarse de cosas más reales es llenarse más realmente y produce mayor placer. Por eso el mayor placer, el más dulce y el más verdadero y puro es el del filósofo (cf. 582 b 5, c 7-9, 583 a 1-3, b 3-6, 585 a-e, 586 e 5-587 a 1). En el *Filebo* volvemos a encontrar la misma concepción del placer como πλήρωσις de un vacío y expuesta con el mismo ejemplo del hambre (cf. 31 e), pero más adelante añade algún detalle nuevo e interesante. El placer de aprender es un placer puro que no va precedido de hambre dolorosa ni tampoco seguido de dolor si después se pierde algo por el olvido (cf. 52 a). A continuación concede que puede darse dolor, pero no por el olvido mismo sino en el caso de que se necesitase lo que se olvidó.

21. Taylor nota con razón que en la concepción griega «love [...] is a passion for taking, not for giving» (*Plato* 65).

ignorancia, filosofan los que no son ni sabios ni totalmente ignorantes y filosofar es desear llegar a adquirir la sabiduría (οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσιν σοφοὶ γενέσθαι) (cf. 203 e - 204 a).

En los dos pasajes, el de *Lisis* y el del *Banquete,* alude Platón a los dioses al tratar de la filosofía. En *Lisis* no ha fijado sobre ellos directamente su atención; sólo de pasada al decirnos que los sabios, *dioses* u hombres, no filosofan. En el *Banquete* se expresa con más claridad y decisión: «De los dioses ninguno filosofa ni desea llegar a ser sabio (porque lo es), y si algún otro es sabio, tampoco filosofa» (204 a 1-2). En un pasaje semejante del *Fedro* avanza aún más. El nombre de sabio es demasiado para un hombre. A sólo Dios le corresponde. Al hombre le sentaría mejor el de filósofo o algo semejante (cf. 278 d).

El orden cronológico de los diálogos es precisamente en el que los hemos citado: *Lisis, Banquete, Fedro* [22]. ¿Nos hallamos ante una evolución de la doctrina? Más probablemente se trata de una simple clarificación de los conceptos. En *Lisis* ni siquiera se nos dice que todos los dioses sean sabios ni se indica diferencia alguna esencial entre dioses y hombres en este aspecto [23]. En el *Banquete* ya afirma expresamente que todos los dioses son sabios, pero añade todavía que «si algún otro lo es...» [24]. Podríamos decir que la sabiduría ya aparece como nota de los dioses, pero sin carácter exclusivo. Por excepción tal vez podría darse en algún otro. En cambio en *Fedro* corresponde a Dios y sólo a Dios. Los hombres lo más que pueden tener es amor de la sabiduría [25].

La forma última del *Fedro* contiene ya en si implícitamente toda la

---

22. Así Friedländer, Rivaud, Stefanini, Stefanini-Santinello, Ueberweg, Wilamowitz; también Lutoslawski en cuanto a *Banquete* y *Fedro,* ya que *Lisis* no lo admite.

23. La frase no puede interpretarse de los que se *crean* sabios, pues ésos serían los ἀμαθεῖς de que a continuación trata expresamente.

24. También ha de referirse a la hipótesis de que algún otro además de los dioses fuera sabio, pues también aquí considera expresamente en lo que sigue el caso de quien piensa ser sabio sin serlo.

25. La concepción platónica no es absolutamente nueva en el mundo filosófico griego. Él mismo nos ha conservado en el *Hipias Mayor* (289 b 4-5) un dicho de Heráclito, según el cual «el más sabio de los hombres en comparación con Dios es como un mono en sabiduría, belleza y todas las demás cosas», «lo mismo que el más hermoso de los monos es feo comparado con la especie humana» (289 a 3-4). Diels se limita a trascribir las palabras de Platón (22 B 83 y 82), que es el único que nos las ha conservado. De ellas resulta claro que ya Heráclito había sentido la diferencia que hay entre la sabiduría humana y la divina. El paso ulterior de Platón consistiría en decir que propiamente sólo la de Dios es verdadera sabiduría. Al tiempo de escribir el *Hipias Mayor* no lo había dado todavía. Su preocupación era el aspecto común a todas las clases de belleza y sólo como ilustración y argumento ad hominem aduce las palabras de Heráclito. En todo el pasaje aparece ya implícitamente la analogía, ya que se trata de aplicar un mismo concepto a Dios y al hombre al mismo tiempo que se reconoce la distancia inmensa que hay entre ambas formas de realizarse. En el *Fedro* (278 d), en cambio, recalca sólo la distancia y prácticamente afirma que en un sentido pleno sólo se merece el nombre el primer analogado.

grandeza y al mismo tiempo la limitación y tragedia de la filosofía. Su destino es andar ansiosa tras la sabiduría como Dios la posee y esa meta queda siempre a una distancia infinita. La sabiduría en ese grado y en esa forma es propiedad exclusiva de Dios [26]. Sin embargo, Platón no se pregunta si puede tener sentido consagrar toda la vida a la adquisición de una sabiduría que por definición no se puede adquirir [27]. Para él no sólo tiene sentido, sino que es lo único que puede dar pleno sentido a la vida. Es que precisamente la esencia del hombre está en ese tender a algo que lo supera, en último término a Dios. Suprimir esa tendencia porque en este mundo no pueda tener satisfacción completa sería falsear la naturaleza del hombre y reducirlo a la categoría de lo intrascendente. Es lo que nos va a enseñar el *Fedón*.

* * *

Hasta cinco veces encontramos en él al filósofo designado con el apelativo de φιλομαθής (67 b 4, 82 c 1, d 8, 83 a 2, e 4). Eso sólo ya nos dice con suficiente claridad que también aquí se concibe la filosofía como amor de una sabiduría que se trata de alcanzar, pero que no se posee todavía. Mas si no encontráramos más que eso, no avanzaríamos nada sobre lo que ya sabíamos. Más bien sería un retroceso con respecto a lo que ya hemos visto en el *Fedro*. De hecho el *Fedón* contiene mucho más, contiene toda una teoría expresa sobre la filosofía y en ella el argumento de la trascendencia del hombre que buscamos.

Bien sabido es que la filosofía se presenta en el *Fedón* como una preparación de la muerte o un ejercicio de ir muriendo (μελετὴ θανάτου 81 a 1) [28]. Veamos toda la profundidad de ese pensamiento. La filosofía es un amor (cf. 66 e 2, 68 a 1-2, a 7), un deseo (cf. 66 b 7, e 1-2, 67 e 6...) que trata de adquirir algo que no se posee. El objeto de ese deseo es el conocimiento (cf. 65 a 7-9, 66 e 2, 68 a 1-2, b 3-4), la verdad (cf. 65 b 7,

---

26. Cf. Pieper, *Was...*, 83-84.

27. Cf. las interesantes consideraciones de Pieper a este propósito contraponiendo la posición platónica y la de la moderna filosofía científica. *Ueber den...*, 26-27.

28. Μελετή significa el repetido ejercicio por el que uno se prepara para una representación (cf. Taylor, *Plato*, 179, n. 1). Por eso es inexacto hablar aquí de *meditación* de la muerte. La concepción de la filosofía como μελετὴ τοῦ θανάτου no es por lo demás exclusiva del *Fedón*. En *Crat.* 403 de 1 - 404 a 6 encontramos a través de todo lo mítico y etimológico un claro eco de la doctrina del *Fedón*. A veces se ha recalcado demasiado la diferencia entre el *Fedón* y el *Banquete*, pero en el fondo encontramos en el *Banquete* lo mismo que en el *Fedón*. El grado superior encierra necesariamente cierto desprecio del inferior (cf. *Banq.* 211 e 1-3, ...καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς). Se diría que algunos quieren subir pero sin dejar de seguir estando abajo. ¿No le ha pasado algo de eso a Taylor (cf. ex. gr *Plato*, 229, n. 3) y también a Friedländer (cf. ex. gr. *Platon*, I, 94-95)? Bluck ha visto mejor la radical identidad de la posición del *Banquete* con la del *Fedón* (cf. *Pl's Phaedo* 2-5).

66 b 3-8), el ser (cf. 65 b 9 - c 2, 66 a 6-7, c 2). Reuniendo los tres términos, que evidentemente designan aquí la misma realidad, pudiéramos decir que la filosofía va tras el conocimiento verdadero del verdadero ser. Más adelante nos dirá que se trata de un ser divino, puro y único en su forma (cf. 83 e 1-2, y también 79 d 2). En su búsqueda (cf. 65 a 9) los sentidos sólo sirven de estorbo (cf. 65 a 7 - b 9), sólo el pensamiento puede poner en contacto con la verdad y con el ser (cf. 65 b 9 - c 2, e 5-66 a 8...). El cuerpo estorba de mil maneras. La necesidad de alimentos, las enfermedades, los amores, las concupiscencias, los terrores, las guerras, las revoluciones, todo esto son males que acarrea el cuerpo y que no dejan al alma vagar para la investigación filosófica. Pero lo peor es que si llegamos a encontrar un poco de tranquilidad y nos ponemos a reflexionar sobre algo, la misma investigación se ve turbada por los ruídos y molestias que produce impidiéndonos contemplar la verdad (cf. 66 b 8 - d 7). El alma que se da cuenta del origen de sus males ansía vivir sola consigo misma y verse libre del cuerpo (cf. 67 c 5-8, e 6...). Esa es la ocupación del filósofo, irla librando más y más del cuerpo y sus pasiones (cf. 64 d 3-65 a 2...). A ese fin se dirige el ejercicio de las virtudes y la práctica del renunciamiento (cf. 82 d 4-7). No es el temor y la intemperancia lo que le hace, como al hombre vulgar, abstenerse de los deseos corporales, sino el saber que los placeres y los dolores, los temores y los deseos son otros tantos clavos que la clavan y fijan más y más al cuerpo (cf. 82 c 2-83 e 5). En cambio recogerse en sí mismo es una purificación (cf. 67 c 4 ss.), que se realiza por la práctica de las virtudes y por medio del conocimiento (cf. 69 b 8 - c 2).

A la medida de la purificación será la posibilidad de llegar al conocimiento verdadero que es objeto de sus deseos y de sus fatigas. Pero esa meta está por encima de cuanto el hombre puede alcanzar en esta vida. Sólo la muerte acabará de romper las ataduras y librar al alma del cuerpo. Entre tanto tendrá que contentarse con prescindir lo más posible del cuerpo y no tratar con él ni servirse de los sentidos sino en caso de absoluta necesidad (cf. 67 a 3, 4, 80 e 4-5, 83 a 7), purificándose hasta que Dios suelte por fin él mismo las ligaduras (cf. 67 a 5-6). Será un vivir lo más cercano del estar muerto (cf. 67 d 10), que verá llegar con alegría el momento definitivo de la muerte (cf. 67 e 7-8, 68 b 1...).

Sólo entonces se verá sola y pura y conseguirá el conocimiento por el que tanto ha suspirado en esta vida (cf. 67 e 6-7, 66 b 3-8, 68 a 8-9, b 3-4). Hasta que llegue ese momento tendrá que contentarse con acercarse lo más posible a ese saber (cf. 67 a 2, 65 e 4), pues poseerlo de modo suficiente (ἱκανῶς cf. 66 b 7, 67 b 7), puro (καθαρῶς 68 b 3-4) y que valga la pena (ἀξίως λόγου 68 a 8-9) queda reservado para después de la muerte. Con ésta se acaba el tiempo del «filosofar» y llega el del encontrar ya lo que había sido el objeto de sus deseos y de sus fatigas (cf. 66 b 3-8, 68 a 1-2, 67 b 8-9).

Como vemos, el concepto de filosofía que tan profundamente nos presenta el *Fedón* coincide en la substancia con el del *Fedro,* aunque los accidentes sean bastante distintos. Como allí, también aquí se trata del amor de una sabiduría que no se posee y por principio no puede el hombre llegar a poseer con plenitud en esta vida. En esto coinciden perfectamente las dos pinturas. Se diferencian en que allí se hablaba de sabiduría, mientras que aquí se habla de conocimiento (φρόνησις) [29], verdad, ser [30], pero todos estos términos designan evidentemente una misma realidad, ese conocimiento perfecto por el que suspira el hombre y que nunca logra, ni puede lograr, poseer con plenitud sobre la tierra.

Ese conocimiento o sabiduría queda reservado en el *Fedro* a los dioses. En el *Fedón* también encontramos el epíteto «sabio» aplicado a los dioses (cf. 63 b 7), pero no expresamente como nota exclusiva de la divinidad y mucho menos como fundamento del carácter imperfecto del conocimiento filosófico. El término de comparación no es aquí la sabiduría de los dioses sino el conocimiento perfecto del alma separada y pura. Así la filosofía sería un andar ansioso tras la sabiduría, no precisamente como los dioses la poseen, sino sencillamente como la poseen los seres espirituales. ¿Se trata de una verdadera diferencia de concepción? En todo caso, lo que se puede decir con certeza es que en el *Fedón* nos presenta la filosofía como una empresa cuya definitiva realización supera las fuerzas del hombre intramundano, argumento inequívoco de la trascendencia del hombre, cuya vida sólo tiene sentido y valor a la luz de algo que sale de los estrechos márgenes de su existencia mortal. Supuesto este punto fundamental, tratemos de responder a la pregunta.

Desde el punto de vista de nuestra teología hay naturalmente una diferencia radical y absoluta entre la sabiduría como Dios la posee y como la posee un ser espiritual criado, por perfecto que se le suponga. Ni siquiera se puede decir que se trata de dos especies de sabiduría que coinciden en un género común. Sólo en la unidad tan especial del concepto análogo se pueden encerrar ambas sabidurías. El caso de Platón era distinto. Él habla de *dioses,* seres por tanto finitos. Entre ellos y el alma humana la distancia, por grande que sea, no es ciertamente infinita, y es concebible que el conocimiento del alma pueda ser del mismo orden, aunque de grado inferior.

Platón nos dice que el alma del filósofo que ha empleado su vida en purificarse y librarse del cuerpo (cf. ex. gr. 69 d 1, 82 b 8 - c 1, 114 c 2-6), después de la muerte va a habitar con los dioses (cf. 69 c 6, 81 a 8, 82 b

29. En *Banquete* 202 a 7 define la ὀρθὴ δόξα como μεταξὺ ἀμαθίας καὶ φρονήσεως y unas líneas antes nos la ha presentado como μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας (a 2).

30. En *Rep.* VI, 501 d 1-2 nos presenta a los filósofos como enamorados del ser y de la verdad.

8 - c 1) [31]. Más aún, en 82 b 8 - c 1 la fórmula y el contexto (cf. 81 e 5-82 b) [32], parecen indicar que el «amante de aprender» «que ha filosofado y se ha ido [del mundo] completamente puro» es admitido a formar parte de la especie divina (εἰς θεῶν γένος). Si realmente fuera éste el pensamiento de Platón, habría que decir que sólo las fórmulas son distintas. La realidad sería exactamente la misma. La sabiduría como la posee el alma del filósofo después de la muerte sería precisamente la sabiduría como la poseen los dioses, porque él mismo ha entrado a formar parte de los dioses [33].

En todo caso no se puede negar que para Platón se da cierto parentesco entre los dioses y el alma y que ésta una vez purificada tiene un modo de vida no muy distinto del de aquéllos. Doctrina central del *Fedón* es el parentesco del alma con las formas (cf. ex. gr. 79 e 2 y 5, d 3), que son divinas, y en la *República* (cf. VI, 500 c - d) nos dice que es imposible contemplarlas sin imitarlas y hacerse ordenado y divino en el mayor grado posible a un hombre. Si esto vale de la contemplación imperfecta que puede alcanzar el hombre en esta vida, mucho más valdrá de la que

---

31. En 63 b 7, c 2-3 nos dice lo mismo de Sócrates.

32. Nótese especialmente 81 e 7, 82 a 3-4, b 4-5, 6-7 y el sentido que en ellos tienen γένος y γένη,

33. Mas ¿habla Platón con seriedad en lo que le acabamos de oír? Hackforth ha notado a otro propósito el uso frecuente de εἰκός, que traduce «probable», en todo este pasaje y concluye que lo que en él se dice no se puede tomar como «verdad establecida o materia de conocimiento cierto». A pesar de ello se niega a considerarlo como mítico, como pretende Frutiger, y termina admitiendo que la doctrina de la trasmigración del alma humana a cuerpos animales, que es el punto de que él trata, era una creencia religiosa que Platón tenía al tiempo de escribir el *Fedón* (cf. *Phaedo*, p. 91). Y respecto del punto que a nosotros nos interesa ¿qué se puede decir? Hackforth no lo considera. Tampoco Bluck ni Robin. Ciertamente se puede decir que Platón no nos lo presenta como una verdad científicamente demostrada. La misma naturaleza de la cosa lo impide. Determinar con exactitud el valor que le daba es probablemente imposible. En el mismo *Fedón* nos habla en otras dos ocasiones del destino del alma del filósofo después de la muerte. La primera en 63 c 2-4, donde Sócrates expresa la firme esperanza de que va a dioses que son magníficos soberanos (παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθούς) lo que parece indicar que aun después de la muerte el alma humana está en una categoría inferior a la de los dioses.

De nuevo vuelve a hablarnos del destino del filósofo después de la muerte en el mito final, pero sólo nos dice en términos generales que ya vivirá para siempre sin cuerpo (es decir, que se ha salido del ciclo de las generaciones, según el sentido obvio de las palabras) y que habitará en moradas todavía más hermosas (cf. 114 c 2-6). Robin (ad loc.) interpreta que se refiere a los astros y remite a *Tim.* 41 d. Estas declaraciones finales no son ciertamente inconciliables con 82 b 8 - c 1, aunque tampoco exijan su sentido literal. Es muy posible que el mismo pensamiento de Platón no fuera claro en este punto y por eso no haya querido darle una seguridad que no poseía. La diferencia, por lo demás, para la concepción de la filosofía no es de tanta trascendencia, como ya dejamos indicado más arriba. En el mito del *Fedro* es grande la diferencia entre la contemplación de los dioses que van por la parte exterior del cielo y la de las almas que los siguen, que con trabajo y dificultad consiguen asomar por cortos espacios de tiempo la cabeza (cf. 248 a), pero allí se trata de almas que han de encarnarse, mientras que el alma del filósofo plenamente purificado está ya, según el *Fedón*, definitivamente libre del cuerpo.

tendrá cuando pueda poseer ya el objeto de sus deseos de un modo suficiente, puro y que valga la pena [34]. Entonces ya no tendrá que contentarse con «estar *con el recuerdo* siempre aplicado *en la medida de sus fuerzas*» a las verdaderas realidades del mundo inteligible (cf. *Fedro* 249 c 5-6), sino que lo estará de verdad y, si «Dios por estar aplicado a ellas es Dios» (cf. *Fedro* 249 c 6-7 y 247 d), también el alma plenamente purificada deberá a esa contemplación el convertirse en divina [35]. Naturalmente no se debe olvidar que el lenguaje de todo el trozo del *Fedro* a que nos acabamos de referir es mítico, pero eso no quiere decir que se trate para Platón de un puro juego de imaginación [36].

Saquemos ya las consecuencias que para el concepto platónico de filosofía se siguen de todo lo que acabamos de exponer. Se sigue necesariamente que la filosofía ha de ser por esencia dinámica. Amar el aprender, amar la sabiduría como Dios la posee, supone que la filosofía siempre ha de estar en marcha. Si en Platón no se da una evolución en este punto fundamental, no se puede hablar en él de filosofía como sistema perfecto y completamente cerrado al estilo de los idealistas. En ese sentido tenía plena razón Hegel al decir que Platón no estaba todavía maduro para construcciones científicas. Lo que no admitiría Platón es que tales construcciones científicas sean el ideal de la filosofía [37].

Para Platón el filósofo ha de conservarse siempre abierto y dispuesto a aprender. El «profesor» que ya ha llegado a redondear plenamente su filosofía y sólo tiene que dar y nada que recibir ha dejado de ser filósofo en el sentido platónico [38].

* * *

34. Cf. supra p. 35.

35. En *Rep.* 540 b 7-c 3 nos dice que a los reyes-filósofos «les dedicará la ciudad monumentos y sacrificios públicos como a démones, si la pitonisa lo aprueba, y si no como a seres beatos y divinos». Algo semejante nos dice en las *Leyes* de los jueces encargados de exigir cuentas a los magistrados (cf. XII, 947 d-e).

36. Imposible entrar aquí en el complicado problema del empleo y valor de los mitos en Platón. Nos contentaremos con trascribir unas frases de Diès que nos parecen muy exactas: «Mais qui dit mythe dit poésie et chant. Quand une pensée se dilate et se libère ainsi dans la poésie et le chant, l'accord qu'il faut lui demander n'est pas l'accord avec les détails d'un système: c'est un accord de ton et d'harmonie. L'efficacité à laquelle il faut la juger n'est pas non plus celle d'une preuve particulière à donner: c'est celle de la tonalité doctrinale qu'elle crée». (*Le Politique*, Notice XLI).

Hemos dado la explicación obvia en la hipótesis del politeísmo. Para la hipótesis de que Platón hubiese llegado al monoteísmo véase el Apéndice I.

37. Cf. Pieper, *Ueber den...*, 28. Véase también lo que escribe Gilson: «The three greatest metaphysicians who ever existed —Plato, Aristotle and St. Thomas Aquinas— had no system in the idealistic sense of the word. Their ambition was not to achieve philosophy once and for all, but to maintain it and to serve it in their own times, as we have to maintain it and to serve it in ours. For us, as for them, the great thing is not to achieve a system of the world as if being could be deduced from thought, but to relate reality, as we know it, to the permanent principles in whose light all the changing problems of science, of ethics and of art have to be solved». (*The unity...*, 317).

38. Si de aquí se sigue o no una concepción puramente metodológica de la

Creemos haber dejado ya suficientemente probado que esta manera dinámica de concebir la filosofía como amor de una sabiduría que no se posee es platónica y se encuentra expuesta en diversos pasajes de sus obras, pero para poder decir que es *el modo* platónico de concebir la filosofía hay que resolver primero varias dificultades que parecen probar otra manera completamente distinta de concebirla. De no resolverlas, lo único que podríamos decir es que la doctrina expuesta representa una de las cosas que Platón pensó sobre la filosofía pero no *su* concepto de filosofía.

A tres capítulos podemos reducir las dificultades, de los cuales dos se refieren directamente a la terminología. Comenzaremos por el otro. Lo forman los pasajes en que Platón parece admitir que el conocimiento supremo tras el que va el filósofo se puede alcanzar ya en esta vida. Los otros dos se refieren al uso de los términos «sabio» y «filósofo». Contra todo lo que pudiéramos esperar encontramos pasajes en que el primero se aplica a hombres y otros en que el segundo se usa a propósito de dioses. Nota común a las tres dificultades es que las encontramos también en las obras en que hemos encontrado la concepción de filosofía que acabamos de exponer. No es, pues, posible resolverlas simplemente distinguiendo dos épocas en Platón con dos concepciones distintas. Si realmente se dieran dos concepciones distintas, no habría más remedio que suponerlas simultáneas. Vengamos ya a las mismas dificultades y veamos lo que dan de sí.

Precisamente en el *Fedón,* en el que hemos visto tan ampliamente probada la trascendencia de la filosofía sobre todo lo intramundano, encontramos un par de expresiones que hacen pensar en la posibilidad de alcanzar la meta en este mundo.

La primera es relativamente fácil de explicar. En la descripción del método hipotético nos dice que hay que ir subiendo siempre de una hipótesis a otra superior hasta llegar a algo que satisfaga (ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις 101 d 8 - e 1), pero como se ha notado con razón este «algo que satisfaga» de que aquí nos habla Platón no es precisamente la explicación última y absoluta de las hipótesis anteriores sino simplemente un punto en el que estén de acuerdo ambos interlocutores [39]. Suponer que se pueda llegar a él no es ciertamente contra el dinamismo y la trascendencia de la filosofía.

¿Lo sería si se tratase de la explicación última de todas las hipótesis, de un principio no hipotético fuente última de valor para todo lo hipotético? Esta es la verdadera dificultad con que tenemos que enfrentarnos.

---

filosofía, cuyo contenido doctrinal sería en sí más o menos indiferente, lo examinaremos en el capítulo III al tratar de las relaciones entre filosofía y verdad.

39. Cf. Hackforth, *Phaedo,* p. 141, y Adam, *Rep.,* vol. II, p. 175.

La encontramos más adelante en el mismo *Fedón* y también en el *Banquete* y en la *República*.

Comencemos por el *Fedón*. Simias confiesa a Sócrates que no tiene nada que objetar contra los argumentos que ha expuesto, pero que dada la grandeza de las cosas de que se trata y el desprecio que siente por la debilidad humana, se ve obligado a guardar cierta desconfianza en su interior. Sócrates responde que tiene razón en lo que dice y que debe extenderlo también a las primeras hipótesis; aunque les parezcan dignas de confianza, hay que examinarlas con más claridad. Y añade: «si las examinareis suficientemente, seguiréis, según yo pienso, la marcha del razonamiento en el mayor grado en que un hombre puede seguirlo, y si también esto mismo os resultare claro, *no buscaréis nada más* (οὐδὲν ζητήσετε πειρατέρω) (107 a - b).

Al final del libro VI de la *República* encontramos ideas muy semejantes. También allí se trata de superar todas las hipótesis (τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, 511 a 5-6) y sirviéndose de ellas como de pasos e impulsos [40] avanzar hasta el primer principio de todo, que no admite ya carácter hipotético alguno (ἀνυπόθετον) (cf. 511 b 6-7 y 510 b 7) y que explica todo lo demás (cf. VII, 517 c 1-2, 540 a 8). En el *Fedón* el modo de hablar era general e indeterminado. En cambio, en la *República* nos dice expresamente que ese principio no hipotético al que hay que llegar es la suprema forma del Bien. Pero lo que nos interesa queda igualmente claro en ambas obras: hay un último grado en la ascensión dialéctica más allá del cual no hay nada más que buscar. Esta misma idea nos sugieren diversos pasajes en que se habla de τέλος ya sea de la dialéctica, en cuyo caso significa el último paso o el fin del camino (cf. VII, 540 a 6, 532 e 3-4), ya del mundo inteligible y entonces significa el límite extremo (cf. VII, 532 b 2).

También en el *Banquete* oímos hablar de un último paso en la ascensión del amor (cf. 210 e 4) y de un último objeto (cf. 211 b 7) [41]. Es la belleza misma y Platón nos dice que hay que seguir subiendo hasta *terminar* en el conocimiento de esa suprema forma de la Belleza (ἀεὶ ἐπανιέναι ...ἐστ'ἂν ...ἐπ'ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ..., 211 c 3-9).

Finalmente se podría también recordar que en la *Carta* VII (341 c 6-d 2, 344 b) nos habla de un fuego que se enciende por fin en el alma después de muchos trabajos y de un largo convivir con los problemas. Ese fuego se enciende de repente, como también es repentino el descu-

---

40. οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς. Cf. ROBINSON, *Pl's Earlier Dialectic*, 156-157, donde discute la dificultad que supone el sentido aparentemente pasivo de ἐπιβάσεις y el ciertamente activo de ὁρμάς, y se decide, contra el uso común de los traductores, por traducir ἐπιβάσεις con un término ambiguo y ὁρμάς con uno activo («steps and sallies»). PABÓN-FDEZ. GALIANO traducen: *Peldaños y trampolines*.

41. En ambos casos la misma palabra griega de nuevo, τέλος.

brimiento de la suprema belleza en el *Banquete* y del supremo bien en la *República,* y una vez encendido se alimenta a sí mismo.

La dificultad de estos textos, en particular los del *Fedón* y la *República,* es seria. Hackforth lo ha sentido claramente. Para él lo que en estos trozos se nos dice es inconciliable con lo que se nos ha dicho en la primera parte del *Fedón.* Su impresión es que Platón tiene una posición vacilante y en una parte sugiere que el hombre no puede alcanzar en esta vida la suprema meta del primer principio no hipotético y en la otra que sí [42].

Para Adam los últimos pasos del camino dialéctico pertenecen a un ideal que difícilmente puede esperar alcanzar la investigación humana. Antes de afirmar que el universo y todas sus partes son sólo expresión del Bien sería necesario haberlo encontrado así por medio del exhaustivo examen que Platón describe [43]. «Un intento sistemático de relacionar todos los inteligibles entre sí mismos y en su conexión con el Bien habría sido prematuro en tiempo de Platón y es prematuro todavía» [44].

Ni Adam ni Hackforth han considerado la dificultad que pudiera haber entre estos pasajes y el concepto mismo de filosofía que Platón nos ha propuesto en otros. Adam considera simplemente la dificultad que ofrece en sí mismo el supremo principio no hipotético en la forma y con las condiciones con que lo propone Platón. Hackforth se acerca más a lo que a nosotros nos interesa. La dificultad en que se fija es la de conciliar la proposición de la posibilidad de alcanzar esa meta con la absoluta negación que encontramos en la primera parte del *Fedón.* Pero se ha quedado en la simple dificultad que ofrecen afirmaciones que cree contradictorias. No ha tocado el problema más profundo de una posible dualidad de concepción de la esencia misma de la filosofía. Incluso la misma contradicción no la ha visto en toda su amplitud, que no se limitaría a la primera parte del *Fedón* sino que se extendería a todos los pasajes en que la filosofía se identifica con la φιλομαθία y a aquellos en los que la sabiduría aparece como privilegio de los dioses.

Considerada en toda esa amplitud hay que confesar que los argu-

---

42. «I think that Plato wavers on the question whether that goal can ever in fact be reached by any man in this life: the earlier part of our dialogue seems to suggest that it cannot, the present passage and the Republic that it can. If he does waver, who will blame him for it? In any case Socrates's suggestion of further examination is not intended to cast doubt upon the existence of the Forms nor upon the arguments that have been based upon their existence. If a paradox may be permitted, he is already certain, though he could become more certain still» (HACKFORTH, *Phaedo,* 166).

43. Cf. II, p. 176-177, Apend. III al libro VII, *On Pl's Dialectic.*

44. II, p. 71, ad 511 b 11 (cf. también ad 510 b 11 ἀρχὴν ἀνυπόθετον). Al citar este comentario de Adam no pretendemos hacer nuestro todo lo que dice. En particular nos parece demasiado poco decir que la realización de ese ideal es prematura *todavía,* como si algún día pudiera ser una realidad.

mentos en favor de una concepción dinámica y transcendente de la filosofía forman una aplastante mayoría. Frente a ella los escasos textos aparentemente contradictorios pierden mucho de su fuerza, sobre todo si se nota además la diferencia de claridad y decisión en proponer unos y otros [45]. Lo más que podrían probar son algunas ligeras vacilaciones, que no impedirían que se pudiera seguir llamando concepto platónico de la filosofía al expuesto anteriormente. Pero además no creemos que se dé verdadera contradicción. Los textos difíciles se explican suficientemente con la simple distinción entre un conocimiento imperfecto de ese supremo principio y otro suficiente, puro y que realmente valga la pena [46]. Sólo este último podría acabar con el dinamismo de la filosofía, el otro no. Sólo él podría convertir en sabio a quien sin él ha de quedarse en el grado más humilde de filósofo.

En el *Fedón* no encontramos nada que confirme positivamente esta interpretación, pero tampoco nada que la excluya y parece que esto basta para preferirla y evitar así la dificultad que supondría una verdadera contradicción interna dentro de la misma obra. Sin pruebas positivas y concluyentes no se debe admitir semejante contradicción y más respecto de un punto tratado expresa y extensamente.

En la *República* encontramos mayor abundancia de datos. Entre ellos alguno que tomado por sí solo parecería destruir la interpretación que acabamos de proponer, pero bien examinado en su contexto lo que hace es precisamente confirmarla.

De la dialéctica nos dice que «está en lo más alto como una especie de remate de las demás enseñanzas y que ya no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella, sino que ya llega a su fin (τέλος ἔχειν) lo que se refiere a las enseñanzas» (VII, 534 e 2-535 a 1). Estas palabras las leemos al final del plan de estudios que Platón prescribe a sus candidatos a filósofo-gobernantes. Nos hablan simplemente de un último paso en el programa de estudios, pero no nos dicen nada de la duración de ese último paso ni de que haya de perder un día su carácter dinámico [47]. Para ver lo que pensaba sobre este punto hay

45. En el *Fedón* el inciso ὡς ἐγῷμαι (107 b 6) insinúa un tono no tan decidido y firme. Hackforth lo ha pasado por alto en su traducción. En cambio, lo tienen en cuenta Bluck («I supose») y Robin («si je m'en crois»). En la *República* el tono opinativo de todo el trozo sobre la suprema forma del bien es acentuadísimo y verdaderamente notable, aun comparado con los trozos que más se le acercan en este aspecto. Véase Apéndice II.

46. También explicaría el tono embarazado y opinativo. Para quien tiene el ideal de conocimiento que Platón ese conocimiento imperfecto difícilmente le puede parecer más que una opinión. De este punto trataremos más adelante.

47. Algo semejante se puede decir de la Carta VII, donde se trata igualmente de la labor del formador. Llegado un momento su colaboración ya no es necesaria, porque el conocimiento que ya se ha adquirido se alimenta a sí mismo (cf. 341 c 6 - d 2). Todo depende del sentido que haya que dar a ese alimentarse a sí mismo, que puede significar simplemente que ya sin necesidad de la ayuda

que examinar lo que escribe sobre el conocimiento de la suprema forma del bien.

Que para Platón se puede y se debe llegar a conocerla, parece que no se puede poner seriamente en duda (cf. VII, 517 c 4-5). Pero, ¿de qué conocimiento se trata? ¿Del imperfecto que deja al alma insatisfecha o del perfecto que saciaría todo el dinamismo de la filosofía? Del prisionero de la caverna nos dice que «por último podría mirar y contemplar al sol, no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en un lugar ajeno, sino a él mismo por sí mismo en su propia región y cual es» (VII, 516 b 4-7). Con esta contemplación ha llegado al límite de lo visible (cf. 532 b 3). ¿Quiere esto decir que Platón pensaba que el ojo humano puede llegar a un conocimiento perfecto del sol? Las consecuencias que saca no exigen tanto. Para saber que el sol es causa de los cambios de las estaciones y de los años y que lo gobierna todo en el mundo visible (cf. 516 b 9 - c 1), no hay necesidad de llegar tan lejos. Por lo demás tanto Platón como sus lectores sabían perfectamente que el ojo humano no resiste una visión directa y prolongada del sol.

El argumento de analogía es siempre peligroso, pero en este caso ha sido Platón mismo el que se ha encargado de hacer la aplicación. «En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la forma del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que es causa de todo lo recto y bello que hay en todas las cosas; que mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene que verla quien quiere proceder sabiamente en su vida privada o pública» (517 b 8 - c 5). Tampoco estas consecuencias parecen exigir un conocimiento perfecto saciativo del dinamismo filosófico.

Unas páginas más adelante parece exigir ese conocimiento para sus filósofos. Habrá que obligarles a gobernar la ciudad «una vez, que realizada su ascensión, hayan contemplado suficientemente» (*Rep.*, VII, 519 d 1-2). Así exige aquí que el filósofo contemple ἱκανῶς, que es precisamente lo que en el *Fedón* ha negado que pueda hacer en esta vida. Pero la atenta consideración del contexto no sólo deshace esta dificultad, sino que la convierte en una confirmación, como ya lo habíamos indicado más arriba [48].

El término ἱκανῶς aquí tiene un valor simplemente relativo, es decir «bastante» para la misión que les va a confiar de gobernantes de su ciudad, pero esto no se opone a que no sea aun «bastante» en el sentido absoluto

---

exterior del maestro encuentra en sí mismo estímulo constante para ulteriores progresos.

48. Cf. p. 42.

del *Fedón*, donde el único término de referencia es el ansia de conocimiento del alma y no misión social alguna que realizar en este mundo.

El valor relativo de ἱκανῶς en el pasaje que examinamos resulta claro de lo que sigue diciendo (d 2-3 y 5 ss.) comparado con lo que ha dicho antes en c 1-2. Dejar a los filósofos quedarse en sus alturas después de haber visto suficientemente equivaldría a dejarlos pasar su vida ἐν παιδείᾳ, es decir, aprendiendo y educándose siempre más[49]. Luego el dinamismo de la filosofía seguía vivo y lo que era bastante para la misión social de gobernante no lo es para el ansia de saber del filósofo[50].

* * *

La segunda dificultad nos la ofrece el uso de σοφός y σοφία tratándose de hombres contra lo que se podría esperar. La forma última de esta dificultad la encontramos en el Epínomis. Desde las primeras líneas se nos anuncia que su objeto va a ser investigar qué es lo que ha de aprender el hombre para ser *sabio* (cf. 973 a - b), y efectivamente esa investigación constituye el centro de toda la obra, que termina confiada exhortando a los miembros del consejo nocturno a dedicarse a esa sabiduría cuya esencia cree haber descubierto (cf. 992 d 7-9).

Si se tratase sólo del Epínomis, podríamos decir que su autenticidad es discutible e incluso podríamos ver en esta dificultad un nuevo argumento en contra. Pero no adelantaríamos gran cosa. El uso de σοφός y σοφία es constante en toda la obra de Platón y el negar la autenticidad del Epínomis no nos eximiría de buscar una explicación de este fenómeno.

Hasta ahora no existe, que sepamos, monografía alguna dedicada a este tema. Un tratamiento exhaustivo bastaría por sí sólo para una o

---

49. Platón no pretende que renuncien absolutamente a continuar progresando. Sólo les exige que de tiempo en tiempo, cuando les toque el turno, se dediquen a las labores del gobierno, y eso οὐχ ὡς καλόν τι, ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον, VII 540 b 4-5. La mayor parte de su tiempo podrán habitar unos con otros en la región pura de sus contemplaciones (ἐν τῷ καθαρῷ) (cf. VII 520 d 10-11) consagrados a la filosofía (πρὸς φιλοσοφίαν διατρίβοντας) (540 b 2). Más tarde modificará sus ideas sobre la posibilidad de un estado ideal gobernado por «filósofos», cf. pp. 54-57.

50. Una confirmación nos ofrece lo que sobre el placer del filósofo nos dice más adelante en el libro IX de la misma *República* (581 d 10 - e 2). ¡Como ya vimos más arriba, el placer del filósofo consiste en «conocer la verdad tal cual es y estar *aprendiendo* siempre algo en tal aspecto». Nótese que el progreso en conocimiento de que aquí se trata se refiere al conocimiento propiamente filosófico. Que aun el más sabio puede aprender muchas cosas que no sabe lo supone Platón como cosa obvia que no negaría el mismo Protágoras (cf. *Prot.* 318 b 1-4), pero se trataría de cosas de poca importancia, mientras que aquí se trata de cosas que se aprenden en la contemplación de la verdad tal cual es.

De que los dialécticos de la *República* sigan siendo filósofos para Platón no se puede dudar. Él mismo los designa con el nombre de filósofos (cf. VII, 520 a 7, 540 d 3-4) y su vida con el de «vida de la verdadera filosofía» (cf. 521 b 1-2). Cf. *Fil.* 52 b 7-9. No trata expresamente de los filósofos, pero se refiere a ellos de un modo especial. La restricción τῶν σφόδρα ὀλίγων indica claramente que no se trata de cualquier conocimiento.

varias tesis. Imposible pretenderlo aquí. Pero tampoco podemos contentarnos con una respuesta superficial y sumaria. Recordar con Whitehead la dificultad que supone para todo pensamiento nuevo la torpeza del lenguaje, al que ha de hacer expresar algo que sobrepasa las familiaridades de la vida de cada día[51], y añadir que Platón no es un fetichista de la terminología técnica y usa las palabras en los más diversos sentidos con una libertad desconcertante, es ciertamente justificado, pero puede sonar a mera escapatoria. Tampoco bastaría referirse a los pocos ejemplos recogidos por Ast. Hay que enfrentarse seriamente con el problema en toda su amplitud. Lo hemos procurado en la medida de nuestras fuerzas y vamos a intentar resumir el resultado del análisis de varios centenares de textos, entre los que hemos procurado incluir todos los que pueden ofrecer verdadera dificultad. En éstos nos fijaremos especialmente. De los otros citaremos tan sólo algunos a título de ejemplo.

En líneas generales podemos distinguir un doble sentido. Uno que pudiéramos llamar técnico o restringido. Es el que le da Platón cuando usa las palabras σοφός y σοφία con toda su fuerza. El otro en cambio es más amplio, vulgar e indiferente. Este último es múltiple en Platón, como lo era en el lenguaje de su tiempo, y no es incompatible con la filosofía ni constituye el objeto del amor siempre insatisfecho del filósofo. Vamos a ver brevemente sus principales especies.

Adam nos recuerda que σοφός, lo mismo que θεῖος, era una alabanza o fórmula cortés de moda[52]. Añade que en boca de Sócrates son generalmente irónicos. Así es efectivamente en muchos casos, pero también hay excepciones. Hay casos en los que difícilmente se puede suponer sonrisa irónica alguna. Se trata sencillamente del uso vulgar, con el que también Sócrates reconoce el talento o la ciencia especial de ciertas personas. Así, por ejemplo, a propósito de Teodoro en el *Teeteto* (146 c 2) o del padre de Anito en el *Menón* (90 a 1 y 4)[53].

Especialmente refiriéndose a los poetas se había convertido el término σοφός en un «epíteto de naturaleza»[54]. También a ellos se lo aplica Platón y no siempre con intención irónica. En ciertas ocasiones se sirve de él sencillamente para introducir una cita de un poeta, como debía ser frecuente en su tiempo. Así por ejemplo en *Gorg.* 493 a 1-2, donde τις τῶν σοφῶν se refiere a Filolao[55].

---

51. Cf. *Adventures...*, 153.
52. «σοφός and θεῖος were fashionable words of praise: in the mouth of Socrates they are generally ironical» (Adam, ad *Rep.* I, 331 e).
53. Cf a 5-b 1, que parecen excluir la posibilidad de un uso irónico en este caso. La ironía comienza a partir de b 1 y se manifiesta en la restricción intencionada «como parece a los atenienses» (b 2).
54. Cf. Des Places, *Pindare...*, 170 y n. 1.
55. Cf. A. Croiset, not. ad loc. También es posible que el título «sabio» se aplicase aquí a Filolao no como poeta sino como predicador de la escuela moral

Pero no es siempre un sentido de alabanza el que tienen σοφός y σοφία. También encontramos un uso peyorativo. Entonces significan «astucia» o sabiduría de mala ley opuesta a una laudable simplicidad (cf. *Fedro*, 275 b 8 ss.; *Ley.* III, 679 c 4-5; *Cart.*, VII, 332 c 3-4). En otros pasajes recalca expresamente que en semejantes casos de lo que se trata propiamente es de astucia (πανουργία) y no de sabiduría (σοφία) (cf. *Menéx.* 247 a 2, *Ley.* V, 747 c 2-3).

Ser «inteligente» o poseer una «naturaleza bien dotada» también se expresaba por medio de σοφός y σοφία. La combinación de este sentido con el de «sabio» forma el equívoco con que juegan Eutidemo y Dionisodoro en *Eutidemo* 275 d-276 c. En este sentido hay que entender la sabiduría del joven Teeteto en *Teet.* 145 b 1-2 (cf. 144 a 1 - b 7). En el *Epínomis* se nota que la mayoría más bien llamarían a esta facultad «dotes naturales» (φύσις) que no «sabiduría» (σοφία) y, aunque no faltan quienes le dan este nombre, ninguna persona sensata dirá que hace verdaderamente «sabio» (cf. 976 b 5 - c 5)[56].

En el libro IV de la *República* leemos a propósito de la ciudad perfecta: Δῆλον δή ὅτι σοφή τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφρων καὶ δικαία (427 e 9-10). Es la primera expresión que encontramos en la literatura griega de la doctrina de las cuatro virtudes cardinales. El sentido de σοφή no es aquí evidentemente «sabia» sino «prudente» y ese mismo sentido se conserva en toda la sección hasta 444 a 2. Véase especialmente 428 b 1-429 a 7 sobre la prudencia de la ciudad. Es la ciencia que tienen los gobernantes para deliberar sobre el bien de la ciudad y es la única de todas las ciencias que hay en ella que merece llamarse prudencia (σοφία)[57]. Reside en una parte pequeña de la ciudad y la hace toda prudente (σοφή). Y lo que se ha dicho de la ciudad vale también del individuo. A su parte racional le corresponde mandar por razón de su prudencia (σοφῷ ὄντι) y de la previsión que ejerce sobre toda el alma (cf. 441 e 4-5). Al conocimiento que preside sus acciones justas y buenas hay que llamarlo prudencia (σοφία) (cf. 443 e 8-9). Prudencia es también lo que pide del presidente de las reuniones de bebedores

---

y religiosa orfico-pitagórica. Así explica Adam, *Rep.*, IX, 583 b, y añade: «It is even possible that οἱ σοφοί was a recognised way of describing —sometimes not without irony— the representatives of the orphic brotherhood». Cita como casos semejantes *Menón* 81 a ss. y *Gorg.* 492 e ss. (cf. II, 378-380, *App.* IV to book IX). También designa Platón con el título de «sabio» a los «físicos». Como muchos de ellos expusieron sus doctrinas en verso pudiera ser que el origen de este uso se debiera a considerarlos como poetas. De todas formas parece innegable que con él ha querido recalcar Platón la diferencia que le separa de ellos. Con frecuencia la ironía es innegable (cf. ex. gr. *Fedón* 100 c 8-9).

56. En *Apol.* 22 b 9 - c 1 tratando de los poetas nos dice que sus creaciones se deben no a sabiduría sino a dones naturales e inspiración (οὐ σοφίᾳ... ἀλλὰ φύσει τινι καὶ ἐνθουσιάζοντες).

57. En 433 b 8 y c 9 la llama φρόνησις, pero el sentido es el mismo, como muestra claramente el contexto. Véase también n. 89.

en *Ley.*, I, 640 d 4-7: debe ser sobrio y prudente (σοφός) y no joven e imprudente ((μὴ σοφός).

Como una de las partes de la virtud nos presenta también a la σοφία en otros pasajes (cf. ex. gr. *Prot.* 330 a 1-3, *Banq.* 184 c 5-6), aunque no siempre es tan claro que se trate simplemente de la prudencia.

Un último grupo de estos usos vulgares e intranscedentes lo constituyen lo que pudiéramos llamar «sabidurías parciales». Todo el que sabe algo es sabio (σοφός) en esa materia y el conocimiento que posee es una sabiduría (σοφία). En unos casos la limitación es expresa (cf. *Teet.* 145 e 3-4, *Menón* 93 d 6, *Ión* 542 a 2, *Banq.* 182 b 2, 203 a 4 ss., *Fil.* 17 c 7), en otros, aunque sin expresar, se puede deducir del contexto con suficiente claridad (cf. *Alc.* I, 118 c 9, *Fil.* 17 b 6, d 8). De sí mismo reconoce Sócrates que sabe muchas cosas, aunque de poca importancia (cf. *Eutid.* 293 b 8)[58]. Es que estas sabidurías parciales no ofrecen dificultad alguna ni son inconciliables con la filosofía mientras se mantengan dentro de sus límites. Sólo son incompatibles con ella cuando no los quieren reconocer y se consideran simplemente como *la* sabiduría[59].

Un caso típico y especialmente importante de sabiduría parcial es la de artesanos y técnicos. En la *Apología* es la única que reconoce Sócrates haber encontrado realmente en su examen de los diversos tipos de personas y si le reprocha algo, no es que no sea verdadero saber, sino que fiados de él quieren llegar hasta donde ya no alcanza (cf. *Apol.* 22 c 9 - e 5). De este orden del saber técnico son los ejemplos que propone cuando quiere comprobar el valor de otras supuestas sabidurías (cf. *Alc.*, I, 118 c 7 - d 8). Podríamos decir que en esa plena posesión que encuentra en los técnicos y una de cuyas consecuencias es la capacidad de trasmitir a otros sus conocimientos ha visto él el tipo de la sabiduría.

Respecto de los grandes problemas éticos y metafísicos no encuentra ni en sí ni en los demás conocimiento alguno de ese tipo y con esa perfección. Por eso niega que en esos terrenos el hombre pueda llegar a ser «sabio» y por eso rechaza las pretensiones de quienes se creen en posesión de *la* sabiduría.

En esa categoría entraban en primera línea los sofistas, pero no eran los únicos. Junto a ellos figuraban políticos, logógrafos, oradores, poetas,

---

58. Aquí no encontramos el término σοφός sino ἐπιστήμων, pero el sentido es el mismo. En 281 b 2-4 ha identificado σοφία y ἐπιστήμη, identificación que no es exclusiva de este diálogo. Cf. ex. gr. *Teet.* 145 d-e. En un estudio completo habría que considerar las relaciones de σοφία con ἐπιστήμη, φρόνησις, σωφροσύνη y su oposición a ἀμαθία, ἀφροσύνη... A nosotros nos resulta imposible y, aunque sería conveniente, no lo creemos necesario para nuestro intento.

59. Es la conclusión a que sofísticamente quería llevar Eutidemo a Sócrates al oírle reconocer que sabía muchas cosas aunque de poca importancia (cf. *Eutid.* 293 b 7 - c 6) y es la tentación continua de todo el que se cree sabio en algo. Véanse las interesantes consideraciones de Pieper, *Ueber den...*, 20.

rapsodos. En una palabra todos los que se presentaban como poseedores de la forma suprema de cultura que según ellos hacía al hombre simplemente sabio. El modo de concebir la sabiduría no era el mismo en todos, pero todos coincidían en reclamar para sí no una especie de sabiduría sino *la* sabiduría, que concebían como la forma superior de cultura y ponían al servicio de sus intereses, ya que el sabio había de serlo ante todo para sí mismo [60].

Contra todos ellos Platón, siguiendo sin duda en ello el ejemplo del Sócrates histórico, reacciona fuertemente. Muchos de sus diálogos son simples escenas de esa lucha. Es verdad que con frecuencia les aplica el título de sabio o alaba su sabiduría [61], pero la ironía es demasiado manifiesta. Infinitos ejemplos se podrían aducir, ya que este uso irónico es el más frecuente en las páginas de Platón. Recuérdese por ejemplo el *Hipias Menor*, todo él lleno de alusiones a la sabiduría de Hipias, cuando precisamente el fin del diálogo es demostrar que no la posee. Las últimas palabras de Sócrates (376 b 11 ss.) lo muestran con toda claridad. Igualmente en Protágoras encontramos abundantes alusiones a la sabiduría no sólo de Protágoras sino también de otros sofitas. El valor de todas esas alabanzas nos lo da la pregunta de Sócrates a Hipócrates en la introducción (¿No te avergonzarías de presentarte delante de la Grecia como sofista? 312 a 5-7) y la misma actitud de Sócrates en la disputa. Finalmente, pues es inútil extenderse en cosa perfectamente conocida, recuérdese el *Eutidemo*, todo él una implacable sátira envuelta en alabanzas y muestras de admiración de la sabiduría de los dos «disputadores».

Sobre los poetas recuérdese el *Ión*. Sócrates rechaza el apelativo de sabio que le había aplicado el rapsodo. Eso son los rapsodos, los actores, los poetas; él no hace más que decir la verdad como un simple profano (cf. 532 d 5 - e 1) [62]. Sobre los oradores las alabanzas de la sabiduría de Lisias en el *Fedro* (cf. ex. gr. 236 b 6-7) a la luz del sentido general de todo el diálogo, que precisamente es un rudo ataque contra la retórica que él representa, o las de Gorgias, Polos y Calicles en el *Gorgias* (cf. 527 a 8), y sobre los políticos lo que en el *Menón* nos dice sobre Temístocles (93 e 7) y Pericles (94 b 1) comparado con lo que después ha de decir en tono general (99 b 5 ss.).

---

60. Cf. *Hipias Mayor*, 283 b 1-3 y *Gorg.*, 486 b 5 - c 4.

61. No son raros los casos en que σοφός le parece demasiado poco y les aplica el más sonoro calificativo de πάσσοφος (completamente sabio) o el superlativo σοφώτατος.

62. Véase también especialmente *Rep.*, VIII 568 a 8. «A highly ironical and sarcastic sentence. [...] In τραγῳδία — σοφὸν δοκεῖ εἶναι Plato is also perhaps scoffing at the constant use of σοφός in tragedy, especially by Euripides. [...] The poet of course really meant that tyrants gain wisdom from the wise men who throng the «rich man's courts» (VI, 489 B n.); but Plato maliciously twists the words into a compliment to tyrants and their rabble rout, and makes them a reason for tabooing tragic poets as τυραννίδος ὑμνητάς» (ADAM, ad loc.).

Mas la ironía no es la única arma de que se sirve Platón contra estas pretendidas sabidurías. Con frecuencia encontramos la expresa negación o la declaración de que se trata tan sólo de una apariencia de sabiduría. Así por ejemplo en la *Apología* sobre los políticos, los poetas y los artesanos (cf. 21 b ss.). Sobre los logógrafos puede verse el final del *Eutidemo* (cf. pr. 304 d 4-6). Sobre los sofistas baste recordar lo que leemos en el *Sofista* (cf. 233 a - 234 e). Es imposible que un hombre lo sepa todo. Los sofistas parecen a sus discípulos saberlo, pero en realidad no lo saben. Tienen una apariencia de ciencia, no la realidad, y eso es jugar, puro arte de imitación (cf. pr. 233 a 3-4, b 1-2, 234 a 8-10, b 5-10, c 2-7) [63].

Con esto creemos haber explicado ya la mayoría de los casos en que Platón habla de sabios o de sabiduría refiriéndose a hombres. Ninguno de ellos ofrece una verdadera dificultad contra la concepción dinámica de la filosofía, unos porque no se refieren a *la* sabiduría, otros porque no pasan de ser una vana pretensión sin realidad ni fundamento.

* * *

Mas nos quedan todavía por examinar los casos más importantes, aquellos en que se habla de sabiduría a propósito de Sócrates o se designa a los filósofos con el nombre de sabios o se propone, de una forma o de otra, la sabiduría como un ideal que realizar ya en este mundo. Comencemos por Sócrates.

En líneas generales es innegable el pretendido contraste entre su actitud y la autosuficiencia y vanidad de los «sabios» sofistas. La «ignorancia socrática» se manifiesta continuamente en las páginas de Platón [64]. Mas hay algunos pocos pasajes en que el nombre de Sócrates aparece asociado al adjetivo sabio o al substantivo sabiduría. A uno de ellos ya hemos aludido hace un momento [65]. Como la misma exposición ya ha deshecho la dificultad, no volveremos sobre él. Veamos si los otros ofrecen mayor dificultad.

En cuatro diálogos oímos a Sócrates hablar de *su* sabiduría, pero en dos de ellos se encarga él mismo de limitar el sentido de esa sabiduría.

En la *Apología* le oímos hablar a sus jueces de «cierta sabiduría» refiriéndose a sí mismo (20 d 6) e incluso representarles la deshonra que

63. En *Rep.* X, 598 c-d nos ha dicho también lo que sentía realmente de la pretendida omnisciencia de los πάσσοφοι Aunque está tratando directamente de las artes imitativas, ha dado a la frase una forma y valor universal. Se trata de charlatanes e imitadores que sólo a los simples les pueden parecer omniscientes por su incapacidad para distinguir la ciencia, la ignorancia y la imitación.

64. En el diálogo apócrifo *Axíoco* (366 b-c) encontramos un eco interesante de esta actitud de Sócrates. Axíoco llama a Sócrates «pensador» y dice que sobresale «por su inteligencia». Sócrates replica que es falso; sólo es un *buscador de cosas*, pero no un *sabedor* de nada. Lo que dice sólo es un eco de Pródico *el sabio*.

65. Cf. p. 48.

se seguirá a la ciudad por haber matado a un «hombre sabio» (38 c 3-4), pero él mismo se encarga de deshacer la admiración que pudiera producir este uso verdaderamente excepcional. En el último pasaje dice que «os reprocharán haber matado a Sócrates *hombre sabio*; pues los que quieran injuriaros *dirán* que yo soy sabio, *aunque no lo soy*». En el anterior se ha visto obligado a admitir *cierta sabiduría,* pero se apresura a añadir que su sabiduría es *humana,* mientras que la de otros es por lo visto más que humana. Un poco después explica de dónde le ha venido la fama de sabio y reflexionando sobre el sentido profundo del oráculo de Apolo cree que lo que el dios ha querido enseñar ha sido lo poco que vale la sabiduría humana y que el más sabio es el que sabe que en fin de cuentas su saber es nulo (cf. 23 a - b). Es digno de notarse que precisamente en este pasaje, al mismo tiempo que deprecia toda sabiduría humana, aplica al dios el calificativo de sabio (cf. 23 a 5) [66].

En el *Banquete* le volvemos a oír hablar de su sabiduría, pero, como en la *Apología,* también aquí la explica de tal forma que más que dificultad es una confirmación. «La mía —dice Sócrates a Agatón— es una pobre [sabiduría] o incluso discutible [67], siendo como un sueño; en cambio la tuya es brillante y llena de promesas» (175 e 3-5). Recuérdese que Agatón, cuya sabiduría acabamos de oír alabar a Sócrates, era poeta [68].

En *Cratilo* oímos también hablar a Sócrates de *su sabiduría,* pero como de algo insólito en él que le causa admiración y desconfianza (cf. 428 d). Por el contexto y por el sentido de todo el diálogo resulta que esa sabiduría no es suya, sino que se debe a la inspiración que le ha comunicado Eutifrón (cf. pr. 396 d 5-6). A la misma sabiduría alude repetidas veces durante el diálogo (cf. 396 c 6-397 a 1, 399 a 1-5, 401 e 6, 409 d 1-3, 410 e 3, 428 c 7-8), y no se olvida de recalcar su carácter transitorio y meramente ocasional: «Me parece —dice a sus interlocutores— que debemos obrar así, servirnos hoy de ella para examinar lo que queda sobre los nombres y mañana, si estáis de acuerdo, la exorcizaremos y nos purificaremos de ella...» (396 d 9 - e 4). Al comienzo del diálogo había confesado abiertamente su ignorancia (cf. 384 b 1 - c 3).

Otra mención de su sabiduría hace Sócrates en el *Eutifrón* y su explicación ofrece alguna mayor dificultad. Eutifrón se queja de que los ate-

---

66. En realidad en este caso más fuerza aún que ese calificativo tiene el recalcar que la sabiduría cuyo valor niega es *la humana.* Ahí se incluye ya que la divina sí tiene valor. En *Cart.,* VI, 322 e 4-5 se usa el término «sabiduría humana» en un sentido peyorativo como opuesta a la verdadera sabiduría del filósofo. Refleja un ambiente intelectual parecido al del *Epínomis.* La autenticidad de la *Cart.,* VI, es discutida.

67. Es decir, si es que tengo alguna. Seguimos el texto de Robin. Si con B Y, Bury y otros se omite el ἤ habría que traducir simplemente: «y discutible».

68. En el capítulo II, volveremos sobre este pasaje del *Banquete* e indicaremos el contexto en que se encuentran estas palabras.

nienses se burlan de él teniéndolo por loco cuando en la asamblea les habla de las cosas divinas prediciéndoles el futuro (cf. 3 b 9 - c 1). Sócrates replica: el que se rían no es nada. Los atenienses, le parece a él, no se preocupan mucho de que uno sea muy hábil (δεινός) si no enseña su sabiduría; en cambio, se enfurecen contra quien piensan que hace a otros como él es. Eutifrón tal vez da la impresión de economizarse y no querer enseñar su sabiduría (τὴν σεαυτοῦ σοφίαν). En cambio él debido a su sociabilidad (ὑπὸ φιλανθρωπίας) teme dar la impresión de prodigar a todos lo que tiene que decir, no sólo sin sueldo, sino pagando él con gusto si alguien quisiere oírle. Si la consecuencia fuera sólo que se rían no le preocupa, pero si lo toman en serio, ¿qué pasará? (cf. 3 c 5 - e 3).

En este pasaje no oímos de labios de Sócrates la expresión «mi sabiduría», como la hemos oído en los anteriores, pero todo el contexto está indicando que se trata de ella. Todo el contraste entre Sócrates y Eutifrón se basa en una actitud contraria respecto de la sabiduría. De Eutifrón se contentan los atenienses con reírse sin darle mayor importancia, porque no lo consideran διδασκαλικὸν τῆς αὐτοῦ σοφίας, en cambio contra Sócrates se enfurecen por la razón contraria (cf. 3 c 6 - d 2). El uno no quiere enseñar su sabiduría, el otro da a cualquiera todo lo que tiene (cf. d 5-9). Es verdad que el término σοφία lo usa siempre al hablar de Eutifrón, mientras que de sí mismo usa otras expresiones, pero esta observación, aunque interesante, no nos resuelve por sí el problema, ya que el paralelismo exige que esas otras expresiones equivalgan de una forma o de otra a la palabra que tratan de evitar. La solución está en la machacona insistencia con que nos dice que no se trata de la realidad en sí sino de lo que los atenienses piensan (cf. 3 c 7 οἴωνται, 8 οἴωνται, d 5 δοκεῖς, 7, φοβοῦμαι μὴ... δοκῶ αὐτοῖς). No es Sócrates el que se considera sabio y maestro de sabiduría, sino los atenienses, y esto no es nada nuevo. En la *Apología* nos ha hablado él mismo de su fama de sabiduría y de dónde había nacido (cf. 23 a - b) [69]. En cuanto a la actitud personal de Sócrates en el *Eutifrón* no creemos que se distinga de la de otros diálogos. Su acusador —nos dice un poco antes— debe ser un sabio que desprecia su ignorancia (τὴν ἐμὴν ἀμαθίαν, 2 c 5-6). Algo más adelante confiesa lo de mala gana que oye hablar de las indignas historias que se atribuyen a los dioses y ve en ello la posible causa de la acusación de impiedad, pero notando en medio de frases irónicas su reconocida ignorancia de esas cosas (οἵ γε αὐτοὶ ὁμολογοῦμεν περὶ αὐτῶν μηδὲν εἰδέναι, 6 b 2-3) [69 a].

* * *

Tampoco los casos en que el término σοφός sirve para designar al

69. ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι σοφὸς εἶναι (a 3).
69 a. En 11 d 7 dice que es σοφός contra su voluntad, pues desearía que las

filósofo ofrecen una dificultad insuperable. Son un pasaje del *Fedón*, dos de la *República* y otro de las *Leyes*.

En el *Fedón* no es Sócrates sino Simias el que llama «hombres verdaderamente sabios» a los filósofos (cf. 63 a 5). Sócrates responde a su dificultad real sin preocuparse de corregir la impropiedad de lenguaje. La misma concepción de la filosofía que va a exponer a continuación y su modo de hablar a lo largo de todo el diálogo son prueba más que suficiente de que él se consideraba simplemente filósofo y no sabio. Más de una docena de formas diversas usa para hablar del filósofo (cf. ex. gr. 63 e 9, 64 a 4-5, b 9, 67 b 4, d 6, 83 e 4), pero en todas ellas encontramos de una forma o de otra el elemento dinámico [70] y en medio de tanta variedad ni una sola vez lo llama sabio. Usa ciertamente la palabra «sabio», pero es para aplicarla a los dioses (63 b 7), para referirse irónicamente a los sofistas (cf. 90 c 2, 101 e 5-6), para designar las teorías de los «físicos» que le ilusionaron en su juventud (cf. 96 a 6-7, 100 c 8-9, 101 c 9). Ciertamente no se puede atribuir esta diversidad constante en el lenguaje a una mera casualidad. En ella se refleja sin duda alguna la misma manera de concebir de Platón.

Tratando de la inutilidad de los *filósofos* para el estado en el libro VI de la *República* nos dice que «la culpa no la tienen ellos mismos sino los que no se sirven de ellos, porque no es natural que el piloto ruegue a los marineros que se dejen gobernar por él, ni que los *sabios* vayan a las puertas de los ricos» (489 b 3-8). Se trata de una clara alusión al dicho atribuído a Simónides y convertido en proverbio, que los ricos son más felices que los sabios, pues a éstos se les ve a las puertas de aquéllos [71]. Platón al negarlo se sirve de las mismas palabras de Simónides y dice que no es razonable que los «sabios» vayan a las puertas de los ricos. En *Ley.*, XII, 953 d 1-2 encontramos una nueva alusión a este mismo proverbio, que Platón transforma intencionadamente: no son los sabios los que van a las puertas de los ricos sino un sabio y rico a las de otros ricos y sabios como él y precisamente buscando no dinero sino sabiduría. La alusión a las proverbiales palabras de Simónides explica suficientemente la presencia de σοφός en estos pasajes y justifica el que se lo use para designar al filósofo. En la lucha contra el desprecio de ricos y pode-

---

definiciones se quedasen firmes y no se le escapasen más que los tesoros de Tántalo añadidos a la sabiduría de Dédalo. La sabiduría que aquí se atribuye irónicamente consiste simplemente en destruir las falsas definiciones de su interlocutor.

70. La única excepción podría ser 61 c 7, pero τούτου τοῦ πράγματος no hace más que repetir de otra forma la idea ya contenida en el φιλόσοφος anterior (c 5).

71. Esta es la versión de Aristóteles (*Ret.*, 1391 a), mientras que «los escolios atribuyen la respuesta a Eubulo, y añaden que su interlocutor, Sócrates, replicó que los sabios conocen cuáles son sus necesidades, mientras que los ricos no saben que aquello de que necesitan es la virtud que pueden adquirir tratando con los sabios» (Pabón-Fdez. Galiano en not. ad loc., vol. II, 182-183).

rosos todos los que viven dedicados a la actividad intelectual podían hacer causa común, cualesquiera que fueran por otra parte las diferencias que los separasen [72].

Igualmente podían hacerla cuando se trataba de defender la superioridad de los placeres intelectuales contra los de los ambiciosos y los de los sensuales y amantes del dinero. Es precisamente de lo que se trata en el libro IX de la *República*. En él volvemos a encontrar al filósofo designado con el nombre de sabio. El análisis del contexto descubre con claridad la razón concreta de este uso. Platón ha concedido que cada uno tiene por superior el placer que satisface al objeto de sus amores, pero al mismo tiempo defiende que sólo el filósofo puede juzgar con competencia, ya que es el único que tiene experiencia de las tres clases de placeres. En el punto que a nosotros nos interesa se trata de probar que también el filósofo tiene experiencia del placer que se encuentra en verse honrado. El honor —nos dice— acompaña a todos ellos si realizan aquello a que cada uno ha aspirado, porque en efecto el rico es honrado por muchos y el valiente y el sabio; de modo que todos tienen experiencia de cómo es el placer de verse honrados» (582 c 4-7). Platón nota aquí que el honor les acompaña si realizan aquello a que han aspirado y por eso no dice que se ve honrado el amante de las riquezas sino el rico, ni el amante del honor y la victoria sino el valiente [73], ni finalmente el filósofo sino el sabio. En realidad el honor que se les tributa se dirige a todos ellos no precisamente por lo que tienen de deseos y aspiraciones sino por lo que ya han conseguido de hecho en el terreno de sus respectivos amores, pero esto no quiere decir que ya hayan satisfecho plenamente esas aspiraciones y hayan dejado de ser «amantes de...». Los que los honran puede ser que piensen así, pero ellos no. Ni tampoco Platón que sólo se sirve del término «sabio» en este momento de la argumentación e inmediatamente vuelve a hablar del filósofo como lo había venido haciendo en lo anterior.

* * *

En *Alcib.*, I, 119 a 1-6 no sólo admite Sócrates la posibilidad de llegar a adquirir la sabiduría en esta vida, sino que cita incluso ejemplos de

---

72. En esta comunidad de lucha en defensa de la actividad y excelencia del pensador, sea sabio o filósofo, vemos también la razón por la que ve Platón como dirigidos contra la filosofía los ataques de los poetas contra los «físicos» (cf. *Rep.*, X, 607 b - 608 b), a los que no suele llamar filósofos sino sabios (cf. supra n. 55). Igualmente en *Apol.*, 23 d 3-6: κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων, y en *Teet.*, 174 a-b: ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ. En *Menón* 91 c Anito ataca per modum unius a sofistas y Sócrates. En *Eutidemo* defiende Sócrates la especulación y ejercicios dialécticos contra los maestros de sabiduría *práctica*, enemigos comunes del socratismo y de la erística (cf. pr. a partir de 304 d).

73. Por valiente parece que hay que entender aquí al que ya ha demostrado prácticamente poseer ese valor venciendo a otros, es decir, no el «amante de la victoria» (φιλόνικος, cf. e 5) sino el que ya la ha conseguido.

quienes han llegado a ser *sabios* de hecho, pero creemos que se trata de un simple argumento *ad hominem,* como expondremos más adelante en el capítulo II [74], ya que en dicho pasaje se refiere directamente a la posibilidad de trasmitir la sabiduría.

Al final del *Fedro* pone Platón en labios de Sócrates una breve, pero densa y hermosa plegaria, en la que en forma de oración expresa los íntimos ideales de su alma (279 b 8 - c 3). Una cosa nos extraña en ella. En la página anterior nos acaba de decir que el nombre de «sabio» hay que reservarlo sólo para la divinidad (278 d 3-4) y, sin embargo, aquí le oímos pedir: «¡Que considere rico *al sabio*!» (πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν, c. 1). Para estar de acuerdo con la afirmación anterior tendría que haber dicho «al filósofo». La explicación hay que buscarla en un hecho notado por el P. Des Places [75]. En sus plegarias se sirve Platón de términos y expresiones rituales. Inútil buscar en ellas un rigor filosófico que no tienen, son sencillamente expresiones rituales. Absurdo sería pensar que tan pronto se había olvidado de lo que acababa de decir y estaba atribuyendo realmente a hombres lo que un momento antes había reservado exclusivamente a la divinidad.

Mas, si no en el *Fedro,* ¿no lo hizo después en otras obras? Nos inclinamos a pensar que en este punto no se da evolución ulterior de su pensamiento. Ese conocimiento perfecto que en *Fedro* reserva a la divinidad, no parece que lo reclame nunca para sí o para hombre alguno. De conocimiento, en efecto, es de lo que se trata no sólo en el pasaje del *Fedro* sino también en los de *Lisis, Banquete* y *Fedón* en que hemos basado nuestra exposición del concepto platónico de filosofía. Lo mismo se puede decir del argumento sacado de la identificación de filosofía y φιλομαθία, que también se mueve en el ámbito del conocimiento.

En cambio, en algunos pasajes de las últimas obras encontramos ocasionalmente otros conceptos de sabiduría que no se refieren directamente al conocimiento, aunque tengan naturalmente su elemento cognoscitivo. El que en ellos aparezca la sabiduría como ideal que realizar en esta vida no se opone al concepto de filosofía, ya que se trata de otros géneros de sabiduría. Pero antes de examinarlos veamos un pasaje, también de esta última época, en el que sí se trata de la sabiduría que es incompatible con la filosofía.

En el *Político* (296 e 3) se designa al político con el nombre de «hombre *sabio* y bueno» (ὁ σοφὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνήρ) [76]. Pero el político designado por

74. Cf. p. 77.

75. Cf. *Pindare...*, 146. Trata la cuestión en general sin especial referencia a σοφός, pero los principios valen también para él y sabemos que así lo piensa el mismo P. DES PLACES.

76. Todo el contexto muestra con claridad que aquí σοφός tiene ciertamente el sentido de «sabio». Cf. ex. gr. 293 d 8-9, 297 a 7 - b 1.

esta fórmula es el político ideal, que unas páginas más adelante ha de ser expresamente declarado como inexistente en este mundo de hombres (cf. 301 d-c). En la figura de este político ideal, sabio y justo en el más pleno sentido de los términos, ha expuesto Platón las últimas consecuencias de su pensamiento con notable vigor y claridad. Es el único que puede gobernar bien y para él no deben existir barreras algunas de leyes o normas. Frente a la rigidez muerta de toda ley su ideal es un hombre con pleno conocimiento de lo que en cada caso se ha de hacer y con una voluntad plenamente obediente a la razón [77]. Se ve el dolor con que Platón se resigna a considerarlo como mero ideal y proponer como segunda solución la forma menos mala de gobierno, pues fuera de ésta todas son malas. No podemos detenernos aquí a considerar las interesantes lecciones de filosofía política que se podrían sacar. Pero tampoco podemos dejar ya por terminado este punto. Si aquí se trata del político ideal, también se trataba de él en la *República* y sin embargo no nos hablaba Platón de *sabio* sino de *filósofo*. Doble es la razón del cambio, aunque en el fondo ambas coinciden y se reducen a una que se manifiesta de dos formas distintas.

En la *República* Platón tenía clara conciencia de lo difícil de realizar que eran sus sueños. Ya él mismo concedía que la realización había de quedarse necesariamente por debajo de los planes ideales [78]. Pero a pesar de ello no se resignaba a pensar que se tratase de una pura utopía. «¿Y qué? —le oímos decir por boca de Sócrates —¿reconocéis que no son meros deseos lo que hemos dicho sobre la ciudad y su gobierno, sino cosas que, aunque difíciles, son en cierto modo realizables? (VII, 540 d 1 ss.). Con los años y la experiencia se vuelve más pesimista. Sigue pensando que sólo hay una manera de gobierno buena, capaz de poner fin a los males de la sociedad, y ésa es la que había propuesto en la *República* y vuelve a proponer con mayor vigor y decisión en el *Político*; pero ahora la pinta como mero ideal irrealizable y añadiendo que hay que contentarse con escoger la forma menos mala (cf. 302 b 5-6). La misma visión pesimista nos propone en las *Leyes* envuelta en el ropaje poético del mito [79].

---

77. Las leyes son en fin de cuentas «escritos» y de ellas vale para Platón todo lo que nos ha dicho sobre los escritos en el *Fedro* y en la *Cart.* VII. En *Fedro* y en la *Carta* VII pone frente al escrito la palabra viva; aquí frente a las leyes al político ideal. Se verá con fruto el comentario de Diès es su *Notice*, LIII-LIV, y el capítulo de FRIEDLAENDER, *Das geschriebene Werk* (*Platon* I, V; en especial sobre el *Político*, pp. 122-124).

78. Cf. *Rep.*, V, 472 c ss., 473 a 5 - b 3.

79. En *Pol.*, 271 d ss. se encuentra un mito semejante, pero sin explicitar las razones por las que no eran los hombres los gobernantes de los hombres en esa edad feliz. La misma doctrina encontramos sin ropaje alguno mítico en un pasaje notable del libro IX de las *Leyes*. Elevándose de repente, como no es extraño en las *Leyes*, por encima del terreno concreto y trivial de las penas que hay que imponer al que hiere, al que daña..., nos expone por qué es nece-

En la edad de oro la humanidad estaba regida no por hombres sino por seres de una raza superior y más divina y eso porque Cronos sabía que ningún hombre puede por su naturaleza gobernar como dueño absoluto las cosas humanas sin llenarse de insolencia e injusticia. Por eso hizo con los hombres lo que nosotros hacemos con los rebaños de animales, que no ponemos un buey como jefe de los bueyes, sino que nosotros, que somos superiores a ellos, los gobernamos. Ciudad donde no reina un dios sino un mortal no tiene modo de librarse de males y trabajos (cf. IV, 713 c - e) [80]. En el *Político* ya había reconocido que la imagen del pastor divino era demasiado para los reyes humanos (cf. 275 b 9 ss. y Diès XXXIX), pero en cambio no nos proponía con la claridad que en las *Leyes* la imposibilidad de que un hombre sea gobernante absoluto sin llenarse de insolencia e injusticia. Se limitaba a reconocer la desconfianza de los hombres que no pueden creer que el monarca absoluto sea capaz de gobernar sin tiranía (cf. 301 c 9 - d 4).

El cambio de actitud sobre la posibilidad de realizar el régimen ideal puede explicar el cambio de nombre del gobernante ideal, filósofo o dialéctico en la *República* y sabio en el *Político*. Si ningún hombre puede ser sabio, al frente de un estado concebido como difícil pero realizable no podía exigirse que estuviera un sabio sino un filósofo. En cambio para un estado irrealizable e ideal se puede exigir un gobernante ideal e imposible en este mundo, un sabio en el más pleno sentido de la palabra.

Pero podemos considerar también el problema desde otro punto de vista. El absoluto poder que Platón quiere poner en manos de sus gober-

---

sario que los hombres establezcan leyes y a ellas ajusten su vida so pena de no distinguirse en nada de las fieras más salvajes. Es que es difícil conocer que el arte política debe cuidarse del bien común y no del particular y que así ambos bienes salen ganando, y si alguno llegare a conocerlo, todavía si se encuentra con un poder absoluto e irresponsable, no vivirá fiel a esos principios sino al servicio de su ambición y egoísmo para calamidad suya y de la ciudad. Pues si alguna vez por un favor divino naciese un hombre capaz de apropiarse esos principios, no tendría necesidad alguna de leyes que manden sobre él; porque ni ley ni ordenanza alguna es superior a la ciencia, ni es lícito que el entendimiento (νοῦς) sea siervo o esclavo de nadie sino señor de todo (πάντων ἄρχων), si realmente es verdadero y libre conforme a su naturaleza. Mas de hecho no lo es en ninguna parte de ninguna forma, si no es en pequeño grado (Νῦν δὲ οὐ γάρ ἐστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ, 875 d 2-3). Por eso hay que escoger la segunda solución, ordenanzas y leyes, que ven y consideran los casos generales (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), pero no pueden llegar a todo (τὸ δὲ ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ d 5) (cf. 874 e 8 - 875 d 5). Para el sentido de κατὰ βραχύ (875 d 3) cf. *Rep.*, III, 396 d 5-6. En la *Notice* del *Político* (1950) traducía Diès «il n'est tel nulle part, sauf de rares exceptions» (LVI-LVII). En las *Leyes* (1956) traduce: «un tel don ne se réalise nulle part ni de nulle façon, que petitement». Esta segunda traducción nos parece más exacta.

80. Es verdad que a continuación dice como consecuencia que hay que dejarse regir por lo que hay de divino en nosotros, que es el entendimiento, y así imitar la vida de la edad de oro (cf. 713 e 6 - 714 a 2), pero evidentemente se trata sólo de una imitación lo menos imperfecta posible, pero siempre imperfecta, pues si no, no tendría sentido la necesidad de seres superiores como reyes en esa edad feliz.

nantes ideales[81] exige como condición previa un conocimiento superior al siempre imperfecto del filósofo. Es muy posible que Platón no se hubiese dado plena cuenta de ello al tiempo de escribir la *República*. Más adelante habría llegado a verlo y sacó las consecuencias. El gobernante ideal sólo puede serlo el sabio. Ningún hombre puede ser sabio. Luego el gobernante ideal es imposible. Hay que seguir afirmando que es el ideal, porque las razones así lo prueban, pero sólo un ideal irrealizable.

Si esta interpretación es recta, como creemos, la dificultad termina convirtiéndose en una confirmación más del concepto dinámico de la filosofía. Al mismo tiempo nos ha ilustrado sobre un punto de gran importancia para la evolución de la filosofía política de Platón.

En un pasaje muy conocido del *Teeteto* oímos hablar de la sabiduría y verdadera virtud del hombre en oposición a las otras aparentes habilidades y sabidurías, pero se trata de una sabiduría especial. El pasaje se encuentra hacia el final de la digresión sobre el filósofo. Teodoro acaba de exclamar al oír describir la vida y los ideales del filósofo contrastados con los de los hombres de mundo: «Si convencieras a todos de lo que dices como a mí, habría más paz y menos males entre los hombres» (176 a 2-3). Con cierto dejo de tristeza continúa Sócrates. Siempre habrá males entre los hombres. Por eso hay que procurar huir lo más rápidamente posible de aquí hacia la sede de los dioses. Fuga es asemejarse a Dios en la medida de lo posible, y el asemejarse consiste en hacerse justo y santo con conocimiento. En Dios no hay injusticia alguna y nada es más semejante a Él que el que sea más justo de nosotros. Ese es el verdadero valor del hombre y su conocimiento la verdadera sabiduría y virtud. Las otras habilidades y sabidurías aparentes no valen nada (cf. 176 a 4 - d 1). Como se ve, la sabiduría de que aquí se trata no es tanto un conocimiento especulativo cuanto un reconocer esta necesidad de irse asemejando a Dios cada vez más por la práctica de la justicia y vivirla.

En el Libro III de las *Leyes* hace consistir la sabiduría en tener en armonía las tendencias y los sentimientos del alma con el recto juicio de la razón. La peor «ignorancia» (ἀμαθία) es el no conformar amores y odios con lo que parece bueno o malo. A los que obran así hay que considerarlos como ignorantes (ἀμαθεῖς) y como a tales reprenderlos, aunque discurran magníficamente y estén ejercitados en todas las sutilezas y en cuanto da agilidad al espíritu. A los que tienen las disposiciones contrarias hay que llamarlos «sabios», aunque no sepan, como se dice, ni leer ni coser, y se les han de confiar los cargos como a hombres prudentes. Con toda justicia se considerará como la mayor «sabiduría» a la mayor y más hermosa de las armonías (cf. 689 a - e). «Sabio» es el que tiene los pla-

81. Cf. *Pol.* 293 d-e, 297 a 5 - b 3 y todo el trozo intermedio.

ceres y las penas concordes y obedientes a las rectas razones (cf. 696 c 8-10). El P. Des Places nota que esta armonía íntima de que se habla en 689 a - e se parece mucho a la templanza de *Rep.*, IV, 430 e [82]. Cualquiera que sea la razón que ha movido a Platón a aplicarle el nombre de sabiduría, lo cierto es que no se puede ver en estos pasajes argumento alguno contra lo que hemos dicho de su concepto de filosofía. Sobre todo si se tiene en cuenta que el recto juicio de la razón de que aquí trata puede ser sencillamente una *opinión* razonable (cf. 689 a 8, πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν), lo que está perfectamente de acuerdo con el carácter general de las *Leyes*, que sólo al tratar del Consejo Nocturno al final de la obra se elevan a un plano superior al de la simple opinión. En el libro III se trata de todos los ciudadanos y no hay nada de tales pretensiones superiores. Lo que aquí le preocupa es un fin moral y político y lo que quiere hacer ver es que esta «ignorancia» es mucho peor para el ciudadano y para la ciudad que las que puedan tener los artesanos en sus oficios (cf. 689 b 7 - c 2). A ella hay que atender ante todo al confiar los cargos públicos más aún que a la ciencia (cf. c 7-8, d 3-4, d 8 - e 1).

* * *

Por fin llegamos ya a la última dificultad, a la que nos presenta el *Epínomis*. No nos es posible entrar en la complicada cuestión de su autenticidad, que no está definitivamente resuelta. Sus mismos defensores lo confiesan [83]. De todas formas, como platonistas de talla como Taylor, Des Places, Festugière se inclinan a admitirla, no nos parece razonable pasarlo sencillamente en silencio.

Comencemos por recapitular los resultados obtenidos hasta ahora. Esto nos permitirá apreciar la novedad que supone el lenguaje del *Epínomis* dentro del cuerpo de escritos platónicos.

De todo el análisis anterior sólo nos quedan tres pasajes en los que se puede decir que de alguna manera propone Platón un ideal de «sabiduría» que realizar en este mundo. El primero es *Rep.* IV, 427 e 9 - 444 a 2, en el que repetidas veces nos habla de la sabiduría de la ciudad ideal, en cuyo caso sabiduría equivale a prudencia, como ya vimos [84]. El segundo

---

82. Cf. *Ley.* IV, p. 57, n. 1, hacia el fin. Lo que el P. des Places dice de 689 a-e vale naturalmente también para 696 c 8-10, que se refiere expresamente al pasaje anterior (ὅν γε σοφὸν ἡμεῖς νυνδὴ προυθέμεθα, c 8).

83. El P. des Places escribe: «A défaut d'arguments décisifs dans une sens ou dans l'autre, le plus sage paraît être de se tenir à la longue tradition qui a vu dans l'Epinomis le dernier ouvrage de Platon» (*Epinomis*, Notice 109). Véase todo el estudio que allí mismo dedica a esta cuestión (pp. 97-109: L'authenticité de l'Epinomis) y la abundante bibliografía que cita. Recentísimamente (1957) L. Stefanini-G. Santinello escriben a propósito del Epínomis: «breve dialogo, non certo di Platone ma di qualcuno della scuola» (Enc. Filos. s. v. *Platone* 1437).

84. Cf. p. 46.

es *Teet.* 176 a 4 - d 1, donde la sabiduría consiste en reconocer que el supremo valor está en irse asemejando a Dios más y más y ponerlo por obra [85]. El tercero, *Ley.*, III, 689 a - e y 696 c 8-10. En él la sabiduría es la más hermosa de las armonías, la que pone de acuerdo con el recto juicio de la razón amores y odios, placeres y penas [86].

Por mucha importancia que se les quiera dar, no hay más remedio que confesar que esos tres pasajes no pasan de ser en la producción platónica como tres islotes aislados en la inmensidad del océano. Más aún, dentro de las mismas obras en que está cada uno de ellos no ocupa un lugar extraordinario ni por su extensión ni por su importancia para la economía de toda la obra. En el *Epinomis,* por el contrario, el problema de la sabiduría es central y definitivo. Toda la economía de la obra está determinada y regida por él. Nos hallamos ciertamente ante una novedad [87], que podría admitir una doble explicación: una mano extraña que se manifestaría así a pesar de las muchas ideas innegablemente platónicas que maneja, o una evolución del mismo Platón. Admitida la primera explicación, que no carece de seria probabilidad, toda la dificultad caería por su base. Mas ¿qué pasaría si realmente en el *Epinomis* se encuentra la última etapa de la evolución platónica? ¿Supondría un viraje en redondo y un abrazarse al final de su vida con un ideal de sabiduría contra el que había combatido durante toda ella? La pregunta tiene su interés aun para el caso de un origen no platónico, pues nos revelaría las relaciones del pensamiento y los ideales de la primera *Academia* con los de su fundador o incluso las consecuencias del último impulso que él le habría comunicado [88]. Todo depende de qué clase de sabiduría es la que propone el *Epinomis.*

No es tan fácil ver con claridad en qué consiste. El mismo autor lo confiesa abiertamente (cf. 974 b 7 - c 2, 979 c 7 - d 1) [89]. Un análisis deta-

---

85. Cf. p. 57.
86. Cf. p. 57-58.
87. Nótese además que el mismo pasaje de las *Leyes,* que cronológicamente es el más cercano, se encuentra en el libro III sin repercusión alguna en los nueve libros siguientes.
88. «D'ailleurs, comme tout le monde, ou à peu près, retrouve dans le dialogue l'atmosphère de l'Académie, il faut reconnaître que la question d'authenticité n'intéresse essentiellement ni sa portée philosophique, ni son importance pour l'histoire des sciences». (Des Places, *Epinomis,* Notice 109).
89. En este último pasaje nos dice que todos conceden que el alma debe ser buena y que la bondad consiste en que sea justa, moderada, valiente y también sabia. Son exactamente los mismos cuatro términos que encontramos en *Rep.*, IV, 427 e 9-10 (cf. supra p. 46), es decir, las cuatro virtudes cardinales. Esto nos podría hacer pensar que el sentido de «sabia» es aquí «prudente», pero el contexto inmediato muestra claramente que se trata de una sabiduría que cada uno define de una forma distinta, y el conjunto de la obra no permite entenderla en este sentido. Si algo podemos concluir de este pasaje es que el, sentido de las cuatro virtudes cardinales, al menos por lo que toca a la σοφία estaba aún muy indeciso e indeterminado. Así no bastará ver que σοφία aparece en una enumeración asociada a las otras tres virtudes cardinales para concluir

llado nos llevaría demasiado tiempo. Resumamos brevemente los resultados. La sabiduría de que nos habla el *Epínomis* no puede identificarse en manera alguna con la de los sofistas, políticos, oradores, poetas, logógrafos, que Platón ha combatido en todos sus escritos. Expresamente se nos presenta como algo nuevo, que no puede encontrarse en ninguna de las ramas de las así llamadas artes o ciencias (cf. 974 b 1 - c 7, d ss.). Por un momento parece que se la va a identificar con las matemáticas, pero se vuelve a poner en tela de juicio tal identificación: Al lado de todas las sabidurías de que hablamos al principio hemos encontrado una nada despreciable en cuanto que *hace parecer sabio* al que ha aprendido lo que hemos expuesto, *pero hay que examinar todavía si lo es* (cf. 979 d 2-6) [90]. Sigue la larga sección sobre los dioses y los astros. Por esta parte se encuentra la verdadera sabiduría (cf. 987 c 2). Al hombre bueno hay que considerarlo sabio (cf. 988 e 5-6). Veamos qué es aquello cuya ignorancia nos priva del conocimiento de la justicia (cf. 989 a 1-4). El haber descuidado lo más grande de la virtud, que es la piedad; como consecuencia de la peor de las ignorancias no se ha dado en las mejores naturalezas (cf. 989 a 6 - b 3). ¿Cómo aprender la piedad y en qué consiste? (cf. 990 a 1). Por medio de la astronomía —por extraño que pueda parecer—, pero no practicada al modo de Hesíodo y compañía (cf. 990 a 2 ss.). Sigue la exposición de los estudios científicos previos, sin los cuales nadie se podrá vanagloriar de observar y percibir con facilidad el espectáculo más hermoso y divino que Dios ofrece a los hombres (cf. 990 b 3-991 c 2, pr. 991 b 7 - c 2). Si se reciben rectamente y con método esas enseñanzas, son de gran utilidad; si no, vale más invocar a Dios continuamente (cf. 991 d 6 - e 1) [91]. Al que ha comprendido así todo esto, a ése lo considero como el verdaderamente sabio (τὸν δὲ σύμπαντα ταῦτα οὕτως εἰληφότα, τοῦτον λέγω τὸν ἀληθέστατα σοφώτατον, 992 b 1-2).

Así se puede resumir en lo esencial la línea del pensamiento, aunque hay que reconocer que a lo largo de toda la obra las obscuridades abundan más de lo que se pudiera desear. La sabiduría consiste, pues, en una astronomía especial que, dado que los astros son dioses o imágenes de los dioses, participa del carácter de la piedad. El hombre privilegiado (ὁ εὐδαίμων) primero admira el «cosmos», establecido como visible por la ley

---

que se trata ciertamente de la virtud de la «prudencia». En cuanto al pasaje de la *Rep.* anteriormente citado, el sentido se deduce no sólo de la palabra sino de lo que sobre la misma virtud se nos dice.

90. El subrayado es nuestro. Festugière en su interesante capítulo sobre el *Epínomis* (*Révélation...*, II, cap. VII) no tiene en cuenta estas frases, que hubieran suavizado su decidida afirmación: «Il s'agissait de définir la Sagesse, et la science qui constitue la Sagesse. C'est la science du nombre» (p. 200).

91. Taylor comenta: «The meaning is made clear by the equivalent phrase, which follows below, about invoking one's luck. If a man cannot master the course of study mapped out, it will only be «by God's mercy» that he will keep his religion pure and sane» (ad loc.).

más divina de todas, después concibe amor de aprender a fondo cuanto es posible a naturaleza mortal, pensando que así llevará la mejor y más afortunada vida y después de la muerte irá a los lugares destinados a la virtud; así iniciado real y verdaderamente, participando él en su propia unidad de una sabiduría que es una, pasa el resto de la vida convertido en espectador de lo más hermoso en cuanto la vista puede alcanzarlo (cf. 986 c 4 - d 4).

Entre esta sabiduría y la combatida por Platón hay una diferencia innegable. Tampoco se puede decir de ella que haga al hombre sabio como lo son los dioses, sino que se limita a sumergirlo en la contemplación de los dioses o de sus imágenes. Parece que habría que concluir que se trata de una sabiduría «humana» con el acento puesto sobre lo que esta expresión tiene de limitación, de «no divina». En la *Apología* oímos a Sócrates declarar que tal era su sabiduría contraponiéndola a la de quienes no querían reconocer tales límites (cf. 20 d 6-21 a 9)[92]. Al comienzo del *Epinomis* encontramos una frase oscura, que tal vez podría expresar esta misma idea. Excluye toda una serie de sabidurías porque ninguna de ellas merece el nombre de sabiduría, pero concreta de qué clase de sabiduría se trata: τῆς περὶ ταῦτα σοφίας τἀνθρώπινα (974 b 6-7), es decir, de la sabiduría que atañe a la esfera de lo humano[93]. Después ha de aplicar esa misma sabiduría[94] al conocimiento de los dioses y así parece que no se puede entender de una sabiduría limitada al conocimiento de las cosas humanas. Se trataría más bien de una sabiduría cual la sufre la condición humana[95]. De esta sabiduría humana nos dice al final de la obra que en la muerte es cuando llegará a su perfección. Cuando el sabio con la muerte realice su destino, ya no participará de muchas sensaciones como ahora, sino que en posesión de una suerte única, convertido de múltiple en uno, será dichoso y sapientísimo al mismo tiempo que bienaventurado (cf. 992 b 3-8). Tampoco se opone, por tanto, a la trascendencia de la filosofía. No se trata de una sabiduría definitiva en este mundo, sino de una sabiduría esencialmente imperfecta hasta que reciba su última perfección y unificación más allá de la tumba.

Lo único que quedaría por explicar es por qué en vez de seguirnos

---

92. Cf. supra p. 49-50.

93. El P. des Places traduce: «...rien de tout cela ne mérite le nom de sagesse, je parle de la sagesse qui concerne cette sphère de l'humain...». Taylor: «It is as though none of them all deserved the name of wisdom in the affairs of man's life».

94. Parece necesario admitir que en toda la obra se trata de buscar una misma sabiduría. Lo exige la unidad de la obra y el sentido obvio de todo su desarrollo.

95. Cf. *Fedro* 246 b 5, ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις, donde περὶ ἡμᾶς significa «que nos atañe a nosotros», «nuestro» en sentido subjetivo y no objetivo, e. d. la que nosotros ejercitamos y no la que se ejercita sobre nosotros. Cf. tamen *Prot.* 321 d 4, τὴν περὶ τὸν βίν σοφίαν.

hablando del ideal de la filosofía nos habla aquí Platón o su discípulo de un ideal de sabiduría. ¿Podría ser signo de desengaño, que le impulsaría a buscar por otras vías una participación de la sabiduría divina? ¿O tal vez expresión del convencimiento a que habría llegado de que la mayoría de sus conciudadanos necesitaban una última justificación de los supremos valores distinta de la que les podía ofrecer la dialéctica? Ciertamente hay que conceder que en sus últimas obras en parte por razones didácticas como veremos en el capítulo II [96], Platón no insiste sobre el aspecto dinámico de la filosofía como lo había hecho en los diálogos de su juventud. Dentro de esa línea el *Epínomis* no disuena como lo haría colocado directamente junto a los diálogos socráticos o a los grandes diálogos de la época de la madurez, aunque ni siquiera respecto de éstos podemos encontrar en él una verdadera contradicción, como acabamos de exponer.

* * *

Para terminar ya esta larga cuestión de los usos de σοφία y σοφός añadiremos unas breves palabras sobre la explicación etimológica que leemos en el *Cratilo* (412 b). Sería absurdo querer ver en ella su verdadera concepción de la sabiduría. Ya se sabe en general lo que se puede esperar de las etimologías del *Cratilo*. Como una enciclopedia de teorías extrañas, en las que sería muy poco probable que Platón hubiese expuesto sus propias doctrinas, considera Goldschmidt toda la sección en que se encuentra la etimología de σοφία [97]. Ciertamente lo que hace decir sobre ella a Sócrates bajo el influjo de la sabiduría de Eutifrón [98] no es su propio pensamiento. Precisamente la explicación se basa en la teoría, falsa para Platón, del movilismo universal [99]. El sentido de σοφία sería «contacto con ese movimiento». Tomada en serio se seguiría de esta explicación que la sabiduría había de consistir precisamente en el conocimiento sensible, mientras que la contemplación pura de las formas no sería sabiduría. Es inútil detenerse a demostrar que tal concepción no puede ser platónica.

* * *

El tercer capítulo de dificultades nos ha de detener sólo por breves momentos.

En el *Timeo* encontramos un texto que parece destruir toda nuestra especulación precisamente por la razón opuesta, no porque diga que los

96. Cf. pp. 97 ss.
97. Cf. *Essai sur le «Cratyle»*, 134.
98. Cf. supra p. 50.
99. Cf. en el mismo Cratilo, 411 b 3 - c 5, 439 b 10 - 440 e.

hombres son sabios, sino porque afirma de un dios que es *filósofo*. El viejo sacerdote egipcio está hablando a Solón de la antigüedad de Atenas y sus viejas glorias. A este propósito dice entre otras cosas que la diosa fundadora de la ciudad, como era *amante* de la guerra y *de la sabiduría* (ἅτε οὖν φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὖσα, 24 c 7 - d 1), escogió el lugar que había de producir los hombres más semejantes a ella, lo más inteligentes posible.

Creemos que es un buen ejemplo para ver la libertad de Platón en el uso de la terminología. Por lo demás todo el contexto nos parece indicar suficientemente que no se puede urgir este uso contra lo anteriormente expuesto. La alianza con «amante de la guerra» ya dice mucho a quien sabe lo que Platón sentía sobre las luchas de los dioses [100]. Lo único que pueden significar estos términos aplicados a la diosa es que era protectora de guerreros y filósofos. Eso sin contar con que se trata de una narración mítica. Más aún, ¿no se contiene ya en el προσφερεστάτους αὐτῇ la confesión de que los hombres se habían de contentar con ser *semejantes* a la diosa en sabiduría?

También en Crat. 404 a leemos la palabra *filósofo* hablando de Hades. Propiamente no lo llama filósofo; sólo dice que el no querer tratar con los hombres hasta que se vean libres del cuerpo es de filósofo que se ha dado cuenta de que de otra forma no podría retenerlos. En todo esto se percibe un eco de la doctrina del *Fedón*. Por lo demás unas líneas más arriba (403 e) nos ha dicho que Hades es τέλειος σοφιστής [101].

Resueltas las dificultades, podemos concluir que en estricto sentido la sabiduría es propia de la divinidad y el amor de la sabiduría lo más grande que puede tener un hombre.

Es muy posible que el origen de toda esta concepción platónica fuera Sócrates. No que él hubiese llegado necesariamente a su conocimiento y expresión refleja. Pero el ejemplo de su humildad intelectual frente a la vanidad de los sofistas y la constante negativa a aceptar el apelativo de sabio pueden haber llevado a Platón a concebir ya reflejamente que la verdadera sabiduría es demasiado para que un hombre pueda gloriarse de poseerla.

* * *

Al filósofo con su amor de la sabiduría se oponen en Platón otros tipos de hombres dominados por otros amores. Considerarlos nos ayu-

100. Expresamente trata de esta cuestión en *Eutifrón* (cf. 6 a-c) y en *Rep.* (cf. pr. II, 378 b 8 s.). Véase también *Ley.* XII, 941 b 4 - c 2. En *Critias* (1'0 b) nos dice que las imágenes de la diosa armada son testimonio de que en los tiempos antiguos la guerra era ocupación común a hombres y mujeres.

101. Sobre *Rep.* X, 607 b - 608 b, donde con el nombre de «filosofía» se designan también los antiguos «sabios», cf. supra n. 72.

dará a comprender mejor lo que es el filósofo, ya que para Platón esos amores se excluyen mutuamente. El que ama la sabiduría ha de estar libre de los otros, y quien no lo está es señal de que no ama la sabiduría y, por lo tanto, de que no es filósofo. Como fondo de toda la contraposición se encuentra la doctrina de las tres partes del alma.

En el libro IV de la *República* (436 a - 441 c) expone Platón la división, que se ha hecho clásica, del alma en tres partes: la concupiscible, la irascible y la racional o inteligible. Cada una tiene sus objetos propios a los que tiende y en los que encuentra sus placeres —añade más adelante en el libro IX (580 d)— y caracterizando a cada parte por sus amores nos dice que la concupiscible es amante del dinero y las ganancias (φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές) como medio de satisfacer sus pasiones (580 e - 581 a), la irascible es amante de la victoria y del honor (φιλόνικον καὶ φιλότιμον) (581 a - b) y la racional es amante de la instrucción y de la sabiduría (φιλομαθὲς καί φιλόσοφον) (581 b).

En el alma de los hombres —prosigue diciéndonos— manda unas veces uno de estos elementos y otras otro. De ahí se siguen tres tipos fundamentales de hombres con sus amores y placeres. Cada uno de ellos aprecia lo que ama y desprecia aquello en que se complacen los otros (cf. 581 b - e). Al filósofo, por tanto, con su amor por la sabiduría y sus placeres intelectuales se oponen en grado descendente los arrogantes y ambiciosos con su ardiente sed de honras y honores y los esclavos del placer y del dinero [102].

La misma doctrina encontramos en el *Fedón* (cf. 68 b 7 - c 2, 82 c), pero con algunas características peculiares. Recalca que se trata de los *verdaderos* filósofos (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες): de los ambiciosos indica el principal objeto de sus deseos, los cargos públicos (οἱ φίλαρχοί τε καὶ φιλότιμοι), nota que la mayoría se encuentran en el grado ínfimo (οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι) y finalmente abraza a los dos tipos afilosóficos con el despectivo nombre de amantes del cuerpo (φιλοσώματοι) Es superfluo insistir en el profundo desprecio que tal denominación tiene en la pluma de Platón [103].

* * *

102. Las partes del alma las relaciona Platón en *Rep.* IV, 441 c con las tres clases de ciudadanos; los tres tipos de hombres con las diversas naciones en *Rep.* IV, 435 e - 436 a, y con las distintas formas de gobierno en *Rep.* VIII, 544 d - IX, 580 c, aunque aquí admite más tipos desdoblando en varios el tipo inferior de los esclavos del dinero y las pasiones.

103. En *Alc.* I ha formulado expresamente que el hombre es el alma (cf. 130 c 5-6). Al final del *Fedón* (115 c 1 - 116 a 1) lo ha hecho sentir vivamente en las palabras con que Sócrates contesta a Critón que le preguntaba cómo lo habían de enterrar. No lo cogerán para enterrarlo, pues él no es aquel que verán poco después muerto, sino que es ese Sócrates que ahora habla y que cuando beba la cicuta ya no permanecerá allí sino que se marchará εἰς μακάρων δή τινας εὐδαιμονίας. Que Critón hable con propiedad y sólo diga que enterrarán

El filósofo se distingue por su avidez de aprender y en eso tiene puestos sus placeres. Mas ¿qué es lo que desea tan ardientemente aprender? En último término lo que ansía es el conocimiento de las verdaderas realidades y de la suprema forma que funda e ilumina todo lo demás, pero ahora no podemos elevarnos a esas alturas. Comencemos por cosas más simples.

Platón afirma que lo característico del filósofo es que su amor se extiende a toda la sabiduría. Expresamente nos dice en la *República* que «el amante de la sabiduría la ha de desear en su totalidad y no en parte sí y en parte no» (V, 475 b 9-10: οὐ τῆς μέν, τῆς δ'οὔ, ἀλλὰ πάσης). Laques nos dice en el diálogo que lleva su nombre que «es difícil decir de cualquier cosa que se pueda aprender (περὶ ὁτουοῦν μαθήματος) que no conviene aprenderla, pues parece ser bueno saberlo todo» (182 d 7-9). De estas palabras y del principio antes expuesto se podría concluir que el filósofo debe tratar de adquirir un conocimiento enciclopédico lo más amplio posible y que el carácter dinámico de la filosofía se debería a la imposibilidad de adquirir todos los conocimientos posibles. La cantidad de cosas que se pueden aprender supera toda capacidad humana.

Las palabras φιλοσοφία y φιλομαθία podrían perfectamente tener este sentido, ya que de sí no indican restricción alguna. Glaucón ha notado en el libro V de la *República* (475 d 1 - e 2) que si la filosofía se define por el ansia de aprender, habría que considerar como filósofos a los tipos más extraños, a los aficionados a espectáculos, a los que corren de un sitio a otro para oír todos los coros de las fiestas dionisias, a los aprendices de los oficios más despreciables [103]. La misma forma de hablar Glaucón y más aún la respuesta de Sócrates nos indican que todos éstos no son filósofos «en manera alguna, sino semejantes a los filósofos» (*Rep.*, V, 475 e 3, cf. 476 a 11 - b 2).

Es que con las palabras «filósofo» y «filosofía» ha pasado lo que nos dice en el *Banquete* a propósito de «poesía» y «amor». Una especie ha terminado por monopolizar nombres de significación de suyo más general (cf. *Banq.* 205 a 8 - d 8). La filosofía para Platón no es amor de aprender cualquier cosa. Hay una serie de conocimientos que a sus ojos no merecen ser objeto del amor del filósofo. El principio formulado por Sócrates en

---

su cuerpo, pues el hablar con incorrección no sólo es falta contra el lenguaje, sino que hace también daño al alma. Robin comenta: «Formule curieux de la croyance au pouvoir magique des mots» (not. ad loc., pero sin añadir justificación alguna). Más bien diríamos que hay que tomarlo como simple expresión de un hecho sicológico. El hablar con impropiedad lleva demasiado fácilmente a pensar y a sentir con impropiedad, con todas las consecuencias que de ahí se pueden seguir.

104. Es decir todos los que aman aprender algo, por poco o ningún valor que tenga, serían filósofos si la filosofía se definiese como «amor de aprender» sin más determinaciones.

Rep., V, 475 b 9-10 y las palabras de Laques (*Laq.* 182 d 7-9) son semejantes en la apariencia, pero en realidad su alcance es bien distinto [105]. El dinamismo de la filosofía no hay que buscarlo en el carácter enciclopédico del conocimiento con que sueña. Es más profundo. No se trata de simple cantidad.

Veamos cómo se ha ido restringiendo en la práctica el sentido de la palabra filosofía. Nos ayudará para comprender mejor su naturaleza.

Quedan fuera de la filosofía en primer lugar todos esos aficionados a los sonidos y a los espectáculos (φιληκοοί y φιλοθεάμονες). Su actividad es demasiado superficial para merecer el nombre de aprender (cf. *Rep.*, V, 476 a 12).

En un segundo grupo quedan también fuera de los límites de la filosofía todos los amigos de las artes u oficios. De éstos no se puede decir que no aprendan, pero sí que las cosas que aprenden no tienen importancia alguna a los ojos de Platón. En esta categoría entran todos los oficios manuales, que para Platón eran despreciables, βαναυσίαι (cf. ex. gr. *Rep.*, VII, 522 b 4-5, *Banq.* 203 a 5-6, *Teet.* 176 c 7 s.) [106]. Esos oficios no elevan al hombre, sino que atrofian y deforman las almas de los que los practican juntamente con sus cuerpos (cf. *Rep.*, VI, 495 e 1) [107].

Finalmente hay otro tercer grupo que pudiéramos llamar de los amantes de la opinión (φιλόδοξοι). Son los que en el terreno del conocimiento, de la moralidad, de la política..., se contentan con las apariencias de una simple opinión sin llegar, ni aun siquiera aspirar, a la realidad de un verdadero conocimiento científico. Este es el grupo con el que se enfrenta Platón una y otra vez. Los dos anteriores quedan descartados con sólo nombrarlos. Este en cambio es el verdadero adversario de la filosofía. Se les puede llamar «intelectuales no filósofos» y, como justamente nota Murphy, no hay que ponerlos en un nivel demasiado bajo, pues Platón no lucha con incultos o estúpidos sino con guías reconocidos de Grecia y contra la educación que los produce [108].

Muchas cosas habría que decir sobre esta lucha, pero de momento baste señalar la raíz profunda de la diferencia: el filósofo no se da por

---

105. También Laques pone alguna restricción. La hoplomaquia no hay que aprenderla, por supuesto, si no es μάθημα sino que mienten los que la enseñan; más aún en el caso de que lo sea, si no es πάνυ σπουδαῖον, ¿para qué aprenderla? La diferencia está en el criterio para juzgar si es σπουδαῖον o no, que aquí, como se ve por lo que a continuación expone, es la utilidad para formar un buen guerrero.

106. Véase también *Hipias m.* 368 b-c. Nótese la profunda ironía de todo el trozo, sangrientamente recalcada en c 4-5: «y lo que más admiración causó y fué señal de mayor *sabiduría* fué oírte afirmar que el cinturón de tu túnica era como los mejores de Persia y que tú mismo lo habías fabricado». Cf. *ibid* e 5 s.: Ἐν ᾗ τινι βούλει σοφίᾳ τοῦτο σγέψαι ἢ πανουργίᾳ ἢ ὁτιοῦν χαίρεις ὀνομάζων.

107. En *Leyes* prohibe expresamente que los ciudadanos practiquen los oficios manuales.

108. Cf. *Plato's Republic* 100-101 y 113.

satisfecho a la ligera, sino que busca infatigable una explicación suficiente. Cualquier lector de los diálogos pudiera citar mil casos en que Sócrates lo hace así (cf. ex. gr. *Crat.* 413 a 2, ἅτε λιπαρὴς ὢν περὶ αὐτοῦ. *Eutifrón*, 15 c 12, ὡς ἐγῶ, πρὶν ἂν μάθω, ἑκὼν εἶναι οὐκ ἀποδειλιάσω. *Hip. M.* 289 e 7-8, ὡς σχέτλιός ἐστι καὶ οὐδὲν ῥαδίως ἀποδεχόμενος). Aquí es donde está la verdadera raíz del dinamismo de la filosofía. Siempre es posible profundizar más y la explicación totalmente satisfactoria sólo puede darla un conocimiento perfecto de la suprema realidad. Ese conocimiento supera las fuerzas humanas. Esa suprema realidad está en los límites del mundo inteligible y apenas se percibe (cf. *Rep.*, VII, 517 b), no la conocemos suficientemente (cf. *Rep.*, VI, 505 a).

El ideal del filósofo es conocerla cada vez mejor y a su luz lograr un conocimiento más profundo de sí mismo y de todo lo demás, en particular de los valores morales y estéticos, y no simplemente adquirir un conocimiento cada vez más vasto. Platón se nos muestra en sus obras en posesión de una cultura amplísima para su tiempo, pero al filósofo no le pone como ideal ni la erudición ni la investigación erudita.

Si el diálogo *Los Rivales* fuese auténtico, nos ofrecería la mejor confirmación. De los dos jóvenes con que habla Sócrates, el uno no tiene más ilusiones que los ejercicios gimnásticos, el otro en cambio está entusiasmado con la «filosofía», pero la concibe como erudición enciclopédica o cultura general lo más vasta posible. Aprender siempre más cosas es su ideal, que ha visto magníficamente formulado en el conocido verso de Solón: «envejezco aprendiendo muchas cosas» (fr. 22) (cf. 133 c - d). El autor, que en todo el diálogo se nos muestra lleno de reminiscencias platónicas, no puede aceptar semejante ideal y hace a Sócrates refutarlo. La verdadera filosofía no es ni erudición ni cultura superficial del espíritu.

En la *República* (VII, 536 d) también se niega validez a las palabras de Solón, pero por una razón bien distinta. No es el ideal de aprender siempre nuevas cosas lo que allí se condena, sino el que un hombre viejo pueda aprender *muchas cosas*. Eso debe hacerlo el joven y por eso comienza Platón a formar desde la juventud a sus futuros filósofos. Se diría que el ideal de la *República* no anda muy lejos del del joven de *Los Rivales*. Al menos así pudiera parecer a una mirada superficial.

De nuevo volvemos a oír hablar del verso de Solón en *Laques* (188 b y 189 a). No es Sócrates el que habla de él sino Nicias y Laques. Ambos lo aceptan —Laques con una ligera añadidura— [109], pero en un sentido bien distinto del que le daba el joven de *Los Rivales*. No se trata de vana eru-

109. La adición vale por todo un retrato: él quiere envejecer aprendiendo siempre nuevas cosas, pero de maestros que vivan conforme a lo que enseñan (cf. 189 a 5-6 y lo que sigue). Nótese también la razón por la que acepta Nicias el consejo de Solón: porque no hay que pensar que la vejez traiga por sí misma inteligencia (188 b 3-4).

dición sino de conocimientos que hagan mejorar la vida. En este sentido Sócrates no tiene nada que objetar, pero tampoco se puede aducir para probar el ideal de la erudición universal como elemento del concepto platónico de la filosofía.

Ese era el ideal de los sofistas, que Platón ha caricaturizado magistralmente en figuras como Eutidemo, Dionisodoro (cf. *Eutid.* 271 c - 272 d), Hipias (cf. *Prot.* 337 d 3-6) [110]. Para Platón la misma ignorancia es menor mal que una erudición indigesta y superficial (cf. *Ley.*, VII, 819 a 3-6, 810 e 11 s., 811 a 4-5, b 4-5).

Exige ciertamente amplitud de conocimientos [111], pero no como si en eso consistiese la filosofía. Sólo son una base sobre la que se ha de levantar el edificio filosófico y aun como base no exige que se conozca todo. Tanto en la *República* como en las *Leyes* selecciona cuidadosamente lo que hay que aprender y el criterio de selección no es el valor de los conocimientos en sí mismos sino su relación con el conocimiento filosófico que ha de venir a coronarlos. Es curioso que en ningún sitio aconseja el estudio de la medicina, a pesar de que él se aprovechó en sus escritos de su conocimiento de la literatura médica. Tampoco le oímos aconsejar dedicarse al estudio de animales y plantas. Sabemos que en la *Academia* los alumnos se ejercitaban en la clasificación de plantas, pero como ha notado Jaeger su fin no era la erudición (como lo era en los sofistas y lo será después en Aristóteles) sino sencillamente ejercitarse en la práctica de dividir y ordenar como en los diálogos de la vejez. El comediógrafo pudo ridiculizar con razón su ignorancia científica en esas divisiones [112].

Terminemos ya con este punto tratando de buscar el por qué de esta limitación de horizontes. No parece tan fácil rechazar el principio de Laques, de que hemos tratado más arriba. Es difícil decir que no convenga aprender alguna cosa que pueda ser aprendida, pues parece realmente bueno conocerlo todo [113]. La respuesta nos la ha dado Platón al comienzo del *Fedro* (229 e - 230 a). De todos los conocimientos se puede decir lo

---

110. «...si nosotros que conocemos la naturaleza de las cosas, somos los más sabios de los griegos y por eso mismo nos hemos reunido en el mismo Pritaneo de la sabiduría de Grecia y dentro de la misma ciudad en la casa más ilustre y opulenta...».

111. Cf. *Parm.* 133 b, πολλῶν ἔμπειρος, y todo el plan de estudios de la *República*, en particular VII 533 a 9-10: ἐμπείρῳ ὄντι ὧν νῦν δὴ διήλθομεν, ἄλλῃ δὲ οὐδαμῇ δυνατόν.

112. Cf. *Paideia*, III, 34.

113. En el *Filebo* admitirá la conveniencia de poseer todas las ciencias y conocimientos, pero no como si en ello consistiese la filosofía, sino por las necesidades de la vida. En 19 c 1-2 es Protarco el que habla y la frase es incidental y vaga, pero en 62 a-d es el mismo Sócrates el que abre de par en par las puertas para que entren todas las ciencias y se añadan las vulgares a las divinas, asintiendo a la observación de Protarco, que no recibirá nadie daño alguno por admitirlas con tal de que posea las más elevadas (cf. 62 d 1-3). Sobre todo el pasaje y su sentido y valor dentro del conjunto del pensamiento platónico, véase Diès, Notice LXXVI-LXXX.

que allí dice Sócrates de las investigaciones eruditas sobre el origen de las leyendas: tienen sin duda su deleite, pero requerirían un tiempo que no basta para cosas más importantes. Es la conciencia de la limitación humana y un claro conocimiento de la jerarquía de valores los que han impuesto esta actitud reservada. Si se quiere tener vagar para la filosofía hay que renunciar a todos esos estudios intranscendentes. Dedicarles cierta atención como distracción y servirse de ellos como estímulo del propio filosofar no lo creemos contrario a los principios y a la práctica de Platón, pero una verdadera *consagración* a tales estudios parece ser a sus ojos incompatible con la filosofía [114].

* * *

Antes de cerrar este capítulo indicaremos al menos dos de las cualidades del deseo del filósofo, su desinterés y su gran sinceridad. El gran contraste entre Sócrates y los sofistas está en el absoluto desinterés de éste y las ansias de dineros de los otros (cf. *Sof.* 225 a - 226 a) [115]. El desinterés quedará en toda la historia como una de las notas de la verdadera filosofía. No hay que mirar a la utilidad o a la fama sino atender únicamente a buscar la verdad, nos dice el *Filebo* (58 b 10 - e 1), y en la *República* recalca que lo propio de la filosofía es buscar la verdad con todas las fuerzas y por todos los medios tan sólo por el deseo de conocerla (VI, 499 a 5-6). Esto es reconocer a la verdad un valor por sí misma, mientras que para los sofistas, retóricos y políticos sólo lo tiene la utilidad práctica que de ella se pueda sacar (cf. *Sof.* 227 a - b, *Pol.* 266 d).

La sinceridad del deseo la ha formulado Platón de las formas más diversas. Su raíz profunda está en que la filosofía es un verdadero amor de la sabiduría, que se busca como verdadero bien del alma, y cuando se trata del bien nadie se contenta con las apariencias, sino que se quiere la verdad (cf. *Teet.* 177 d). De ahí que se experimente placer en ser refutado [116] (cf. *Gorg.* 470 c) y se lo considere como mayor bien que refu-

---

114. Acertadamente comenta Robin las palabras del *Fedro*: «La curiosité historique est une chose et elle a certes son prix; elle ne sert en revanche de rien pour apprécier la valeur, par rapport au vrai et beau, de ce à quoi elle s'applique; cela est d'un autre ordre et importe davantage au salut de la pensée». (*Phèdre* CXV).

115. En la *Apología* confiesa Sócrates su pobreza y la aduce como señal de su misión divina de vivir filosofando (cf. 23 b 7 - c 1, 31 a 7 - c 3). En el *Banquete* nos dice del «eros» que ni abunda en riquezas ni se encuentra sin recursos, pero estas expresiones no se refieren a la pobreza o recursos económicos. En cambio sí se refiere a verdadera pobreza lo que Alcibíades dice del manto de Sócrates (cf. 219 b 6). En *Teet.* 144 d 3 una de las razones por que se alaba al joven Teeteto es por su maravillosa libertad de espíritu en cuestiones económicas. En la *República* es una de las cualidades que se exigen en el candidato a filósofo (cf. VI, 486 b 6).

116. El pasar por todas las refutaciones como en una batalla es condición indispensable para el filósofo (cf. *Rep.*, VII, 534 c 1-2; *Cart.*, VII, 344 b).

tar a otro (cf. *Gorg.* 458 a, 506 b 9 - c 2), que no se disimulen las propias contradicciones (cf. *Laq.* 196 b), que se vuelva una y otra vez sobre lo que ya parecía conquistado (cf. *Lisis* 218 c 4-8, 222 b 3; *Crat.* 428 d 5 ss.), que se procure sentir toda la fuerza de la tesis de un adversario ausente y no se le dé por refutada a la ligera (cf. *Rep.*, V, 453 a 7-9). Es que vivir en el error es el mayor de los males (cf. *Gorg.* 458 a, *Crat.* 428 d 3-5) y hay que evitarlo a toda costa.

Capítulo II

FILOSOFIA Y EDUCACION DE LA JUVENTUD

Sabemos que Isócrates llamaba filosofía a la educación que él daba [1]. Los diálogos de Platón nos ofrecen argumentos más que suficientes para pensar que tal identificación era muy común en la Atenas de su tiempo. Calicles en su terrible diatriba contra la filosofía le reconoce este valor y sólo se indigna de que no quiera limitarse a él (cf. *Gorg.* 484 c - 486 d) [2]. Al joven Menéxeno le dice Sócrates al verlo a punto de dedicarse a la vida política: «Evidentemente piensas que ya has llegado al límite de la educación y la filosofía» (*Menéx.* 234 a). En *Cármides* vemos a Sócrates que vuelve del frente e inmediatamente se dirige a la palestra y pregunta

1. Educación se podría tomar en un sentido amplísimo que comprendiera desde la formación más elemental de la primera infancia y se extendiera a todos los ciudadanos abarcando no sólo la música en el amplísimo sentido griego sino también la gimnasia y la misma enseñanza de los oficios. Muchas cosas interesantes podríamos encontrar sobre ella en Platón, pero no es la que aquí nos interesa. A quien le interese puede ver especialmente *Rep.* II-III 376 e - 412 b y *Ley.* I 643 b ss., II 659 d... En este capítulo nos referimos a la educación superior de jóvenes selectos, en posesión ya de la cultura común a todos, y que aspiran a ser perfectos ciudadanos y de una forma o de otra guías de la ciudad. Es la educación que prometían los sofistas y la que Platón propone a sus filósofos gobernantes en la *República* (VI-VII 502 c - 541 b) y exige de los supremos gobernantes al final de las *Leyes* (cf. pr. XII 965 b 1, cuyo pleno sentido hay que ver de lo que precede y de lo que sigue). Sobre el sentido originariamente político de toda educación griega, cf. Jaeger, *Paideia* III 24. Sobre la identificación de educación y filosofía nota Taylor que si la alusión del *Eutidemo* (305 c - 306 d) no se pudiera referir a Isócrates, habría que admitir las mismas pretensiones mucho antes, probablemente en Antifonte (cf. *Plato* 101). Para Cornford (*Pl's Cosmology* 12, n. 1) es evidente que se refiere a Isócrates.

2. «Angesichts dieses Hasses gegen Gesetz und Erziehung, dieser beiden Verbündeten im Dienst der organisierten Schwachen, ist die Behandlung, die Kallikles der Philosophie zuteil werden lässt, noch recht glimpflich, ja wohlwollend zu nennen. Er wittert in ihr etwas Vornehmeres, das gewiss schön ist, wenn man es mit Mass betreibt. Jenseits dieser Grenzen aber wird sie zum Verderb der Menschen. Kallikles denkt offenbar an den sophistischen Unterricht, den er selbst genossen hat, und an die formale, den Geist bildende Kraft, die von ihm ausging. Er hat die Zeit, die er auf diese Studien verwendet hat, niemals bereut. [...] Doch wo die Paideia zur Philosophie wird, da muss sie die innere Tendenz haben, die Kallikles der Philosophie zum Vorwurf macht, das Leben des Menschen ganz für sich zu fordern». (Jaeger, *Paideia* II 204-205).

qué novedades hay sobre la filosofía y qué jóvenes sobresalen por su belleza y sabiduría (cf. *Cárm.* 153 d). Como contestación a sus preguntas le muestran al joven Cármides que es *filósofo* y además poeta (cf. 155 a 1-2). En *Eutidemo* se trata de exhortar al joven Clinias a la *filosofía* y práctica de la virtud y Critón al oír cómo había respondido, según Sócrates, a una pregunta de éste, exclama: «Si dijo eso, creo que no tiene más necesidad ni de Eutidemo ni de ningún otro hombre *para su educación* (εἰς παιδείαν)» (290 e 4-6). Al final del mismo diálogo lo vemos preocupado *por la educación* de su hijo Critóbulo. «Mas cuando me fijo en alguno de los que se dicen *educadores* de hombres —dice—, me siento perplejo y al examinarlo me parece que cada uno de ellos es completamente extravagante, si he de decirte la verdad. De suerte que no sé cómo impulsar al muchacho *a la filosofía*» (306 e 3-307 a 2).

¿Aceptaba Platón esta identificación de filosofía y educación? No faltan argumentos para pensar que realmente la aceptaba. Así en el *Alcibíades* I reprocha Sócrates al joven Alcibíades el que se lance a la vida política antes de estar educado (cf. 118 b 6-7) y si examinamos el contenido de esa educación que Sócrates considera necesaria antes de dedicarse a la política, vemos que es lo que en otros diálogos llama filosofía.

En un pasaje famoso del *Timeo* nos dice Platón que un bien mayor que la filosofía ni ha sido concedido a los mortales por los dioses ni lo será jamás (cf. 47 b 1-2) [3], y en el *Fedro* oímos una expresión paralela con la única diferencia de que en vez de filosofía se dice *educación del alma*: «algo más estimable que ella realmente ni lo hay ni lo habrá jamás ni para los hombres ni para los dioses» (241 c 4-6) [4]. En el *Sofista* encontra-

---

3. Rivaud traduce: «Par là nous avons été dotés de cette sorte de *science*, telle que nul bien plus grand ne fut jamais accordé, ni ne le sera jamais par les dieux à la race des mortels», mientras que unas líneas más abajo traduce φιλόσοφος por «philosophe» con manifiesta inconsecuencia. ¿Bastaría traducir: «*esta clase* de filosofía»? Cornford traduce: «whence we have derived *all philosophy*...». Taylor en su traducción dice: «hence we have derived *philosophy*...» y en el *Commentary* (p. 294) lo interpreta en el mismo sentido, aunque añadiendo, según su teoría (cf. cap. I, n. 18), que «we must not forget, it is a Pythagorean who is speaking, so that ἀριθμητική will be at least a very important constituent of the philosophy which he is praising». Efectivamente nos parece que aquí no se trata de una clase de filosofía sino sencillamente de la filosofía en general. Ya había notado Ast que la palabra γένος «cum genitivo substantivi vel adiectivo iunctum rem appositam in universum vel generatim et per se cogitatam significat, saepenumero etiam circumlocutioni servit» (I 382), y precisamente entre los muchos pasajes que cita en este sentido incluye éste del *Timeo*. Que se trate simplemente de la astronomía y no de la filosofía no lo creemos probable. No sabemos de ningún sitio en que Platón dé a la astronomía el nombre de filosofía. Nótese bien lo que aquí se dice: el mayor beneficio de los ojos es que nos permiten contemplar la naturaleza con sus cambios y así llegar a descubrir el número, adquirir conocimiento del tiempo e investigar la naturaleza del todo; de donde hemos derivado la filosofía, etc.

4. En 239 b 1-5 nos presenta a la «divina filosofía» como lo que hace al alma φρονιμώτατος y cuya privación le produciría el mayor daño.

mos la misma idea, mas de nuevo con la palabra «filosofía»: privarnos del discurso sería privarnos de la filosofía, *lo que sería la mayor pérdida* (cf. 260 a 6-7). Es decir, Platón designa unas veces con el nombre de filosofía, otras con el de educación, aquello que considera como de más valor para los hombres. Son dos nombres de una misma realidad.

Más expresamente formulada aparece la identificación en las palabras del *Menéxeno* citadas más arriba, en que se habla del término de la educación y de la filosofía como de la misma cosa (cf. 234 a) y en la *Cart.* VII donde oímos hablar en forma semejante del «gran deseo que tenía Dionisio de filosofía y educación» (328 a 2-3). Implícitamente encontramos esta misma identificación en *Rep.*, VII, 519 c - d, donde nos dice que hay que obligar a los filósofos a participar en el gobierno de la ciudad y no permitirles que se pasen toda la vida ἐν παιδείᾳ.

Es, pues, innegable que para Platón se da una cierta ecuación entre filosofía y paideia. Y sin embargo, esa identificación no puede ser perfecta en el sentido ordinario entonces sin poner en peligro toda la concepción de la filosofía que hemos expuesto en el capítulo anterior. Robin lo ha visto con toda claridad. Hablando de Isócrates y su pretendida filosofía escribe: «Así la filosofía en vez de ser un esfuerzo, jamás enteramente satisfecho, hacia un saber siempre superior al plano humano, sería un método enteramente práctico para educar lo que hay de mejor en ese mismo plano respecto de las creencias comúnmente admitidas» [5].

Esta no puede ser en manera alguna la concepción platónica de la filosofía, y ciertamente no lo es. Precisamente porque no lo es lo vemos continuamente luchando contra los sofistas y retóricos que la defendían. En *Gorgias* tenemos uno de los episodios de esa lucha. Naturalmente no es Calicles quien representa el pensamiento de Platón y así sus palabras son precisamente un argumento en contra de la limitación de la filosofía a la educación de la juventud. Pero para que no quede la menor duda Sócrates se encarga de recalcarlo vigorosamente recordándonos que Calicles había tenido el propósito expreso de no profundizar en la filosofía (μὴ εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν) (cf. 487 c 5 - d 3), lo que equivale a decir que la filosofía-educación que Calicles ha alabado es sólo una medio-filosofía. Al mismo tiempo no dejándose persuadir por él y negándose a dejar de seguir filosofando a sus años nos muestra con toda claridad que la filosofía para Platón no se limitaba a la educación de la juventud.

Tampoco los otros textos aducidos prueban tal limitación. En *Menéxeno* el «piensas» y todo el contexto muestran claramente que Sócrates no podía creer que Menéxeno hubiese llegado *al término de la filosofía.* En *Alcibíades* I Sócrates exige de Alcibíades como condición previa para

5. *Phèdre,* Notice CLXXI.

dedicarse a la vida política un conocimiento verdaderamente filosófico de la justicia [6]. Lo que en esa exigencia se contenía nos lo ha dicho el mismo Alcibíades en el *Banquete*: no era una instrucción que durase sólo un período limitado de tiempo sino toda la vida; por eso huía él de Sócrates «para no envejecer sentado junto a él» (*Banq.* 216 a 7-8). Para entender de qué educación se puede tratar en el pasaje citado de la *Cart.* VII (328 a 2-3), conviene tener presente que Dionisio debía tener entonces al menos 25 años y probablemente cerca de 30 [7]. En el *Eutidemo* Sócrates exhorta a Clinias a dedicarse a la filosofía, pero en ninguna parte le dice que se trate de algo meramente transitorio. Tampoco afirma expresamente lo contrario, pero implícitamente parece indicarlo con claridad, ya que como en *Alcibíades* I también aquí sumerge al joven Clinias de lleno en problemas netamente filosóficos, que confiesa no tener todavía resueltos él mismo [8]. En la frase final valiéndose de un proverbio aconseja a Critón [9] que despreocupándose de cómo son los que se dedican a la filosofía, la examine en sí misma y si ve que es lo que él piensa que es, se «aplique con entusiasmo a practicarla, como se dice, *él mismo* y sus hijos» (307 b 6 - c 4) [10].

Pero sobre todo en la *República* es donde nos ha expresado con mayor claridad hasta qué punto estaba en desacuerdo con la opinión común. Para él los males de la sociedad no tendrán remedio mientras no se cambie de actitud frente a la filosofía. Nada de limitar la filosofía, como se estila, a mozalbetes recién salidos de la niñez; a ésos hay que darles una educación y filosofía juveniles, acomodadas a su edad, pero la verdadera filosofía ha de ser para hombres hechos y derechos totalmente consagrados a ella (cf. VI, 497 d - 498 c) [11].

---

6. Platón ha visto el mal de Atenas en la falta de formación de sus políticos. Para su ciudad ideal ha querido que los gobernantes sean dialécticos perfectos (cf. *Rep.* VII 534), pero esa exigencia se limitaba a los cargos supremos. En los diálogos de juventud no aparece esta distinción, tal vez porque no había perfeccionado todavía su doctrina, tal vez por el convencimiento de que en la forma en que se vivía la política en Atenas meterse en ella, aunque sólo fuera en puestos secundarios, traía consigo prácticamente el abandono total de toda ansia de ulterior formación y la corrupción segura de la misma naturaleza filosófica (cf. *Pol.* 291 c, *Rep.* VI 492 a). En *Gorgias* (514 a ss.) exige sólo en términos generales que antes de dedicarse a los negocios públicos vean si han aprendido ese arte y de quién y si se han ejercitado ya con éxito en los privados haciendo a algunos mejores de lo que eran.

7. Cf. Bluck, *Pl's 7. and 8. Letters* 85, ad loc.

8. Algo semejante se puede decir del *Cármides*.

9. Nótese que Critón es un hombre maduro y padre de un joven ya en edad de comenzar a dedicarse a la filosofía.

10. La frase, como proverbial, no se puede urgir demasiado por sí misma, pero todo el conjunto del pensamiento platónico permite e incluso aconseja tomar en serio su valor literal.

11. Según Stenzel, Platón puede trazar una clara línea entre la paideia para jovencitos y la filosofía digna de un hombre que sólo se puede alcanzar con la consagración de una plena vida viril no distraída por otros intereses. (cf. *Platón...* 257-258).

La identificación de filosofía y paideia en Platón sólo es admisible con la condición de extender los horizontes de la «paideia» de suerte que abarquen la vida entera.

* * *

Sobre esa base podemos ya considerar el choque de Platón con los sofistas en el terreno de la educación. Dos son las razones de la discordia: 1) porque degradaban la filosofía convirtiéndola tan sólo en una ocupación infantil y pasajera, y 2) porque esa misma educación juvenil en que hacían consistir su filosofía era una falsa educación.

Del primer punto ya hemos indicado lo suficiente de momento. Ahora fijémonos en el segundo. No pretendemos hacer un estudio exhaustivo de las teorías platónicas de la educación ni de los métodos educativos de sofistas y retóricos. Nos limitaremos a algunas consideraciones que parecen de especial importancia para comprender mejor el concepto platónico de filosofía.

El problema de la educación está mucho más íntimamente unido de lo que se pudiera pensar al del concepto de la filosofía. En él volvemos a encontrar bajo otra luz la distinción entre «filósofo» y «sabio». En el capítulo I la hemos considerado en su aspecto especulativo. Aquí serán sus consecuencias en el terreno de la educación las que nos harán comprender mejor su transcendencia.

Platón ha reflexionado profundamente sobre el problema de la educación. Ha visto cómo los sofistas se presentaban como maestros de ciencia y de virtud y cómo corrían a ellos los jóvenes atenienses poniendo en sus manos sus almas además de sus dineros. La transcendencia de este paso, dado tan a la ligera por muchos, nos la ha hecho sentir maravillosamente en la introducción del *Protágoras* (312 b - 314 c) [12]. Se trata de la formación del alma y es una aventura muy peligrosa confiársela a un desconocido sofista y sin saber siquiera qué cosa es un sofista. El alma se alimenta con enseñanzas, pero estos alimentos se diferencian de los del cuerpo. Los del cuerpo se pueden llevar a casa en vasijas y tenerlos allí el tiempo que se quiera sin que hagan daño alguno aunque estén en malas condiciones. Antes de usarlos se puede consultar a un entendido y eso basta. Las enseñanzas en cambio no se pueden llevar más que en el alma y en el momento mismo de recibirlas ya hacen el daño o el provecho. Por eso hay que reflexionar seriamente y aconsejarse bien antes de exponerse a tal peligro [13].

---

12. «The point intended is that «culture» is a much more serious thing than is commonly supposed. It really means the moulding of the «soul» for good or ill». (Taylor, *Plato* 239).

13. Cf. *Laq.* 185 e 7 - 186 b 8, donde insiste en la necesidad de exigir ga-

Mas la verdadera dificultad de Platón era todavía más profunda. Era la misma posibilidad de enseñar la virtud la que le resultaba terriblemente problemática, y aquí es donde encontramos la íntima unión con el problema del capítulo anterior. Vimos en él a los sofistas proclamar su sabiduría y a Sócrates confesar su ignorancia y contentarse con el apelativo menos pretencioso de filósofo. En consecuencia con esta actitud vemos aquí a los sofistas declararse «maestros» y a Sócrates confesar que él no es maestro de nadie ni tiene nada que enseñar, más aún cree que no es posible enseñar la virtud.

Por las calles de Atenas ha visto pacer a los hijos de Pericles sin la más mínima huella de la virtud de su padre. A su vista ha reflexionado. Su padre los había confiado a los mejores maestros, que les han enseñado todo aquello que se puede aprender de un maestro, pero la virtud no se la han enseñado (cf. *Prot.* 319 e - 320 a). Es que no se puede enseñar la virtud ni se debe a obra humana el que los buenos y virtuosos lo sean (cf. *Prot.* 328 e 1-3). Pero Platón avanza más y concluye que Pericles no era sabio. Si lo hubiera sido, habría podido trasmitir a sus hijos su sabiduría (cf. *Menón* 100 a 1-2; *Alc.* I 118 d 10-11 comparado con c 7-8).

* * *

Los sofistas y Platón estaban de acuerdo en este punto: el sabio debe poder comunicar a otros su sabiduría. La diferencia estaba en que los sofistas se llamaban a sí mismos sabios y pretendían hacer sabios a otros, mientras que Platón les negaba ambas pretensiones.

¿Has visto algún sabio que sea incapaz de hacer a otro sabio en lo que él lo es?, pregunta Sócrates al joven Alcibíades (*Alc.*, I, 118 c 7-8) e inmediatamente lo confirma con ejemplos: el que te enseñó a leer, el citarista, el maestro de gimnasia, todos éstos eran sabios en su materia y por eso te han hecho también a ti sabio y tú podrías a tu vez hacer a otros. Es el principio y los ejemplos que lo confirmaban tanto a los ojos de Platón como a los de los sofistas. La dificultad comienza cuando se trata de aplicarlo a la educación en el sentido más restringido en que la entendemos en este capítulo.

«Te hará sabio si le dieres dinero», dice Sócrates al joven Hipócrates refiriéndose a Protágoras (*Prot.* 310 d 6-7) y en esas palabras ha reflejado la confianza que tenían los sabios sofistas en su poder y eficacia educativos[14]; pero la ironía es demasiado clara, sobre todo si se tiene presente

---

rantías del que se presenta como formador antes de confiarle sus propios hijos para que los eduque.

14. En 317 b 3-4 pone en labios del mismo Protágoras la formal declaración: «confieso que soy un sofista y que educo hombres».

el desarrollo ulterior del diálogo, en el que Sócrates ha de combatir con toda seriedad la posibilidad de enseñar la virtud (cf. pr. 328 e 1-4). No sería difícil hacer una colección de textos en los que el Sócrates platónico con profunda ironía afirma querer aprender de los *sabios* sofistas y termina dejando al descubierto la vaciedad de su pretendida sabiduría y poder educativo. Recuérdese por ejemplo el *Eutidemo,* donde las alabanzas que tributa a los sofistas y el deseo de hacerse discípulo suyo son de una ironía cruel después de las escenas a que nos ha hecho asistir, o el *Hipias menor* en el que en medio de grandes alabanzas de la sabiduría del sofista y de la confesión de que su insistencia se debe tan sólo al deseo de aprender de los que considera *sabios* (cf. 369 d) va llevándolo a conclusiones absurdas para terminar confesando que tampoco a él le parece posible admitirlas y notando con profunda ironía: «el que yo o cualquier otro ignorante andemos sin saber qué pensar no es nada extraño; pero si tampoco vosotros *los sabios* lo sabéis, eso ya es terrible para nosotros mismos, *pues ni siquiera el recurrir a vosotros nos librará de nuestra incertidumbre*» (376 c 3-6). Con estas palabras se cierra el diálogo, que así termina con la declaración del fracaso educativo de quien no poseyendo sabiduría alguna tampoco puede hacer sabio a otro.

Y sin embargo no faltan pasajes en los que Platón parece conceder a los sofistas el poder de comunicar su sabiduría, mientras que se lo niega a los poetas y a los políticos. Así nos dice de Homero y de Hesíodo en la *República* (X, 600 c 2 - e 2) que si no hubieran sido simples imitadores de lo que cantaban, sino que lo hubiesen conocido realmente y hubiesen sido capaces de educar a otros, no los hubieran dejado sus contemporáneos andar errantes entonando sus cantos, sino que se hubiesen reunido a su alrededor numerosos discípulos [15], como se reunieron alrededor de Protágoras, Pródico y otros muchos. También en el pasaje anteriormente citado del *Alcibíades* I desafiaba Sócrates al joven Alcibíades a que le mostrase alguien a quien Pericles hubiese hecho «más sabio con su conversación», «como yo te puedo citar —añadía— a Pitodoro [...] y Calias por la de Zenón, cada uno de los cuales habiendo pagado a Zenón 100 minas se hizo «sabio» e ilustre» (*Alc.*, I, 119 a).

Por éste y otros pasajes semejantes se podría pensar que Platón admitía que los sofistas y los «sabios» trasmitían realmente su sabiduría y sólo negaba que lo pudieran hacer los políticos y los poetas. Con pasajes aislados hábilmente seleccionados se puede probar todo en Platón. También le oimos decir en *Lisis* de los poetas que son «para nosotros como

15. Aquí Platón no hace más que aplicar a la educación lo que en otros sitios nos dice sobre los poetas que no poseen «sabiduría» sino sólo inspiración y entusiasmo (cf. *Apol.* 22 a 9 - c 8).

padres de la sabiduría y guías» (214 a 1-2) y sin embargo bien conocido es lo que realmente pensaba de su sabiduría y valor educativo.

Sin necesidad de tener que recurrir a los sofismas pedagógicos, de que según algunos Sócrates se serviría con la misma libertad que los sofistas y con la sola diferencia de la intención y el fin, se puede encontrar una explicación satisfactoria. En esos pasajes se trata sencillamente de argumentos *ad hominem* y se afirma que poetas y políticos son incapaces de hacer lo que los sofistas. Que éstos últimos comunicaban a sus discípulos *su* sabiduría es un hecho y Sócrates puede aducir ejemplos concretos, prescindiendo de momento de si esa sabiduría era verdadera sabiduría. Es un problema que de momento no le interesa, pero que en otras ocasiones ha considerado expresamente y resuelto en sentido negativo. Por lo demás en los mismos pasajes en que concede a los sofistas la facultad de enseñar su sabiduría no faltan rasgos sospechosos. Así en *Alcibíades* lo de las 100 minas que tuvieron que pagar. En la *República* lo que dice es tan sólo que con sus conversaciones *lograron persuadir* a sus contemporáneos...

* * *

Platón no creía, pues, en el excelente poder educativo de que se gloriaban los sofistas y sus afirmaciones no lograban convencerlo de la posibilidad de enseñar la virtud. La negación de esas pretensiones la ha puesto él en boca de Sócrates, mas precisamente en el problema de la posibilidad de la educación nos presenta el Sócrates platónico serias dificultades.

En la *Apología* confiesa solemnemente a sus jueces que si alguien dice que él ha tratado de educar a hombres miente. Considera la enseñanza como un oficio envidiable para el que lo sepa hacer, pero él no lo sabe (cf. 19 d 8-20 c 3, 33 a 5 - b 9). Es la actitud que encontramos en tantos pasajes de los diálogos, pero no faltan pasajes que no parecen estar demasiado de acuerdo con ella. En *Fedro* (276 e 4 - 277 a 4) nos presenta prácticamente la educación como su ideal. Los escritos son un juego, en cambio la ocupación seria, mucho más hermosa que el juego, es sembrar en el alma conveniente por medio de la dialéctica y con verdadero conocimiento razonamientos que puedan defenderse a sí y al que los sembró y tengan semilla que pueda trasplantarse a otros y hacerse inmortal.

La diferencia entre una actitud y otra es innegable y no es exclusiva de estos dos pasajes. Con frecuencia ha sido notada con respecto a la producción platónica en general. Jaeger ha creído incluso poder trazar la línea divisoria. En los diálogos socráticos hasta Protágoras inclusive encontraríamos la primera actitud, reflejo fiel del Sócrates histórico; en cambio en *Gorgias* ya habría puesto Platón en boca de Sócrates su propia convicción, que consideraba a Sócrates como el verdadero educador que

necesitaba la *República* y la educación en su sentido ético como el más alto bien y suma de la humana bienaventuranza [16].

El problema es más profundo de lo que pudiera parecer. No es el punto en que hay que colocar las fronteras lo que nos parece discutible, sino la existencia de una verdadera línea divisoria en sentido estricto [17]. En obras muy posteriores volvemos a encontrar ecos inconfundibles de la actitud de la *Apología*. Recuérdese, por no citar más que un ejemplo, el trozo sobre la mayeútica en el *Teeteto* (150 c - d). Por otra parte el ideal educador del *Fedro* tiene raíces muy hondas desde los diálogos socráticos. Lo que en el *Fedro* le hace formular se lo ha venido ya haciendo realizar desde mucho antes. Recuérdese por ejemplo la actitud de Sócrates en *Cármides, Lisis* o *Laques* [18]. En sus labios oímos confesiones de ignorancia; en todo su proceder vemos al educador en acción. Es lo que con razón se ha notado en el *Eutidemo* (cf. 282 c 4 ss.). Con gran habilidad hace Platón que Clinias suponga sin más la posibilidad de enseñar la virtud. Sócrates respira aliviado. Se ha librado con esa concesión de un gran problema y así puede continuar su exhortación, pero en el fondo queda en pie la pregunta: ¿es posible enseñar la virtud? Se siente que la respuesta de Sócrates habría sido un «no», mas al mismo tiempo se ve cómo la acción educativa que está ejerciendo sobre Clinias está diciendo con los hechos que sí [19].

¿Es lo mismo lo que Sócrates niega de palabra y lo que afirma con los hechos? Si realmente no se diera contradicción en Sócrates entre las palabras y las obras, la evolución del pensamiento platónico sería bien fácil de explicar. Todo se reduciría a un ir adquiriendo conciencia refleja de esa falta de contradicción, lo que le permitiría en un momento dado poder traducir la práctica de Sócrates en palabras sin verse por ello obligado a desmentir las negaciones de la *Apología* y los diálogos socráticos. Un problema ulterior será si Platón se ha limitado a poner en boca de Sócra-

---

16 Cf. *Paideia* II 222.

17. No queremos indicar que Jaeger la haya entendido necesariamente en el sentido que combatimos.

18. Comúnmente se admite que pertenecen al primer período de la producción platónica. Así Friedländer, Rivaud, Ueberweg, Lutoslawski, Hildebrandt, Geffecken. Los tres últimos no admiten la autenticidad de *Lisis*.

19. «Und dann zum Schluss steht wie ganz zu Anfang des Dialoges das grosse Problem, «ob die Tugend lehrbar sei», als ein noch aufzuklärendes da. Kleinias entscheidet sich mit Ja, Sokrates ist froh darüber, dass er dann dieses Problem nicht zu erörtern brauche. Platon also will sagen: diese Frage (die im *Protagoras* diskutiert worden ist, im *Menon* wieder diskutiert werden wird) liegt hier überall im Hintergrunde: wie ist es mit der Möglichkeit der Erziehung? Aber wenn man nun sieht, wie Sokrates, im Gegensatz zu den Sophisten den Kleinias lehrt, so ist die Frage in concreto entschieden. Sokrates, der liebend zur Erkenntnis führt, beweist lebendig, dass «Tugend lehrbar ist». Damit möchte freilich auf die Frage, so wie sie sonst gestellt wurde und gemeint war, eher ein Nein als Antwort notwendig werden». (Friedlaender, *Platon* II 1 173).

tes lo que él pensaba de su poder y excelencia como verdadero educador o bien ha avanzado aún más y ha llegado a un concepto de educación que ya no se puede llamar tan propiamente socrático [20].

Al ver entrar a Sócrates en el *Banquete* Agatón le pide que se ponga a su lado para que con su contacto le comunique algo de la sabiduría (literalmente «lo sabio») que se le ha descubierto en el vestíbulo. Si con la sabiduría pasase como con los vasos comunicantes, le contesta irónicamente Sócrates, sería yo el que saldría ganando recibiendo algo de la tuya, brillante y llena de promesas, mientras que la mía es mezquina y de dudoso valor siendo como un sueño (cf. 175 c - e). Pero esa concepción tan material de la comunicación de la sabiduría está muy lejos de la mente del Sócrates platónico. Más aún, se ha dado cuenta de la innegable diferencia que hay entre los oficios de una parte y las virtudes morales y enseñanzas filosóficas de otra.

El tipo del sabio lo ha visto él en la sabiduría limitada de los diversos oficios [21]. Los que la poseen pueden comunicarla. Con las virtudes morales y los grandes principios filosóficos no pasa lo mismo. Los sofistas no se han dado cuenta de la diferencia [22] y por eso van llenos de confianza vendiendo sabiduría. Claro que los resultados no los acreditan y se les oye quejarse de que aquellos que con sus enseñanzas han hecho *buenos* y *virtuosos* se niegan a pagarles lo que habían convenido. Los han hecho justos, pero resulta que no quieren dar muestras de esa justicia que les han comunicado [23].

Ese tipo de enseñanzas es el que niega Sócrates. El jamás ha prometido eso a nadie ni pretendido exigir por ello dinero de nadie (cf. *Apol.* 33 b,

---

20. Más adelante trataremos también esta cuestión.

21. Cf. ex gr. *Alc.* I 118 c ss. y supra p. 75. En la *Apología* (22 c 9 - e 1) ha reconocido expresamente la sabiduría de los artesanos. Lo único que les ha reprochado es que fiándose de ella se extralimitaban pretendiendo saber también lo que no sabían.

22. Tampoco parece haberse dado plena cuenta de la diferencia Taylor, aunque por la razón contraria. «We now see the real purpose of the introduction of the doctrine of ἀνάμνησις. The object is to show that though the «teachability» of goodness is a direct consequence of the Socratic principle that «goodness is knowledge», Socrates does not mean, as some of the «sophist» seem to have done, that a men can become good by any mere passive listening to the «instructions» of a lecturer, since no knowledge whatever is adquired in this way; *all* «learning» is an active response of personal thought and effort to the «hints» derived from a more mature fellowlearner». (*Plato* 139). Si la única actividad en la respuesta personal fuera la que se requiere para *todo* aprender, parece difícil pensar que los sofistas la negasen y convirtiesen el aprender en un simple grabar mecánico como en una cinta magnetofónica. Ciertamente así no se explica la diferencia esencial que pone Sócrates entre los oficios que *se pueden enseñar* y otras cosas que *no pueden* enseñarse. Es posible que se trate tan sólo de una expresión inadecuada, ya que el mismo Taylor alude a esta diferencia en otro pasaje (cf. p. 243).

23. Cf. *Gorg.* 519 c 3 - d 5 y lo que precede sobre los políticos que también se quejan de la ingratitud de las ciudades que ellos han hecho mejores (519 b 3 - c 4).

pr. 6). El nunca ha pensado que pudiera hacer ver a un ojo privado de la vista. Si la educación consiste en meter en el alma desde fuera una virtud o un conocimiento que no posea, confiesa su incapacidad y mira irónico y desconfiado a los que se creen capaces (cf. *Rep.*, VII, 518 b 7 - d 1).

Mas si la educación consiste en algo muy distinto, todo lo que le hemos oído a Sócrates no tiene valor alguno contra ella. El hablaba contra la educación como la practicaban los sofistas, pero no se ha quedado en la simple fase negativa. Al mismo tiempo que negaba valor a la educación de los sofistas nos ha enseñado prácticamente y sin pretensiones cuál es la verdadera educación y eficaz, y contra ésta no valen las negaciones de aquélla. En el *Sofista* llama δοξοπαιδευτική a la educación que daban los sofistas, con lo que nos está indicando que debe darse otra verdadera cuyo nombre injustamente usurpa (223 b 3-4).

No hay, pues, contradicción alguna real entre negar de palabra la posibilidad de la falsa educación de los sofistas y practicar de hecho la verdadera educación. Mas, ¿en qué consiste esa verdadera educación? No es un mecánico comunicar o trasmitir ciencia sino un ayudar a salir de la más terrible de las ignorancias.

Los sofistas tenían una concepción excesivamente mecánica de la educación, en la que la labor del discípulo se limitaba a recibir y la del maestro a dar. El Sócrates platónico se revela contra este modo de concebir, posible respecto de la enseñanza de los oficios técnicos, pero en manera alguna en la formación moral y filosófica, que es la que realmente merece el nombre de *educación* [24]. En ese terreno no sirven para nada fórmulas aprendidas de memoria.

* * *

Platón distingue dos modos de adquirir conocimientos nuevos: encontrar por sí mismo o aprender de otro (cf. ex. gr. *Fedón* 85 c 7-8; *Crat.* 436 a 5-6); pero éste último, en fuerte oposición a la concepción sofística, no lo considera como un mero recibir. Se podría decir que el que aprende ha de rehacer en sí mismo lo que recibe de otro y hacérselo sustancia propia ni más ni menos que lo que por sí ha encontrado. Magníficamente lo ha expresado en las palabras de Sócrates a Alcibíades: si no te oyes *tú a ti mismo* que lo justo es conveniente, no creas las palabras de *otro*. Es él mismo quien ha llegado a esa conclusión forzado por la verdad (cf. 112 d 11-113 c 6, 116 d 5-6, 118 b 7). En el *Banquete* (201 c) concede Agatón un poco malhumorado las conclusiones a que le ha hecho

24. Cf. *Sof.* 229. Es posible que se diese evolución y que Sócrates hubiese notado esta diferencia a propósito de las virtudes morales y más adelante Platón hubiese visto que lo mismo pasa con los grandes problemas filosóficos.

llegar Sócrates, pero notando su incapacidad para contradecirlo. Sócrates le corrige: «no es a Sócrates a quien no puedes contradecir sino *a la verdad;* pues a Sócrates no sería difícil». Probar a fuerza de testigos —le oímos decir en *Gorgias*— es cosa de ningún valor; el único testimonio que interesa es el del interlocutor que ha llegado a convencerse de lo que se le dice (cf. 471 e - 472 c, 474 a 5-8, 475 e 9-476 a 2). En el célebre pasaje del *Menón* nos ha expresado el mismo principio fundamental de la educación socrática envuelto en la doctrina de la reminiscencia (cualquiera que sea el valor que haya que dar a ésta última)[25]: no es el maestro que pregunta sino el discípulo que responde el que afirma lo que dice (cf. 81 e - 86 c)[26] Entendido el aprender en esta forma, la actitud del Sísifo no sólo es antiplatónica sino incomprensible[27].

* * *

Se sabe lo que se ha aprendido de otro o encontrado por sí, pero para

---

25. En *Menón* al comenzar a tratar de la reminiscencia presenta como motivo para admitirla el que nos hace activos y buscadores, mientras que las razones contrarias de los sofistas nos harían perezosos (cf. 81 d 7 - e 2). Al final expresamente dice que lo único que está dispuesto a defender de palabra y por obra es que pensar que se debe buscar lo que uno no sabe hace mejores, más valientes y menos perezosos (cf. 86 b-c). Por este pasaje se inclinaría uno a pensar que no tomaba en serio la reminiscencia, pero el uso que en otros muchos hace de ella tampoco parece que se pueda explicar tan fácilmente sin admitirla. Como un concepto medio mítico la interpreta Friedländer (*Platon* I 347 n. 13) siguiendo a Couturat. Murphy (*Pl's Rep.* 135-137) como una metáfora, pero que intenta expresar algo más ambicioso que la abstracción de una cualidad común a casos percibidos. Como expresión mítica y poética del hecho que el verdadero conocimiento no viene de fuera sino de dentro la interpreta J. A. Stewart (*Plato's Doctrine of Ideas* 25 s., cit. por Freymann, *Platons Suchen...*, p. 182 n. 147). Taylor escribe que «the philosophical importance of the doctrine is not that it proves the immortality of the soul, but that it shows that the acquisition of knowledge is not a matter of passively receiving «instruction», but one of following up a personal effort of thinking once started by an arresting sense-experience» (*Plato* 136-137). M. Croiset la toma en sentido literal como otros muchos y cree que gracias a ella había de modificar Platón la teoría socrática de los dos modos de aprender (cf. *Alcibiade,* Notice 52). Creemos que aun tomada en sentido literal no cambia en nada esencialmente la doctrina que acabamos de exponer. Serían sencillamente dos modos de provocar esa reminiscencia.

26. «Schon im Alkibiades zeigt Sokrates dem Jüngling, dass nicht der Lehrer sondern der Schüler, nicht der Frager sondern der Antwortende «das Gesagte sagt», und diese Einsicht, in der das dialektische Verfahren des platonischen Sokrates so einfach wie möglich formuliert ist, wird dort an einem Beispiel aus der Rechenkunst gewonnen (112 E ff.). Hier [sc. im Menon] in der Unterrichtslektion geschieht das mit dem Burschen des Menon. Wir brauchen nicht alle Schritte nachzutun, mit denen der Schüler zur Verdoppelung des Quadrates geführt wird. Es genügt zu sagen, dass dieser Weg sich in drei Etappen vollzieht. Auf der ersten stellt Sokrates fest, dass der Schüler fälschlich zu wissen glaube (82 E.). Auf der zweiten bringt er ihn zur Einsicht in die Aporie als notwendigen Durchgangspunkt (84 A-C). Auf der dritten führt er ihn zur Lösung des Problems; in der Form des Mythos gesprochen: er weckt die Erinnerung (86 C)». (*Platon* II 1 263-264).

27. «L'auteur du Sisyphe admet, comme Platon, qu'on ne cherche pas ce que l'on connaît, mais seulement ce qu'on ignore, et lui non plus ne veut pas

eso hace falta querer aprender o buscar y para esto no pensar que ya se sabe (cf. *Alc.*, I, 106 d 5 ss.). En estas reflexiones que Sócrates hace a Alcibíades nos ha manifestado el sentido profundo del ἔλεγχος socrático como primer paso indispensable en el camino de la filosofía. Si creemos lo que Sócrates dice en la *Apología,* habrá que conceder que históricamente nació del deseo de poner a prueba la verdad del oráculo de Apolo [28]. Ese deseo habría impulsado a Sócrates al examen de todos los que parecían sabios con las tristes consecuencias que él mismo confiesa (cf. *Apol.* 22 e 6-23 a 2). Pero en los diálogos aparece usado frecuentemente con una finalidad muy distinta y ésa es la que nos interesa ahora. El que piensa que sabe una cosa no puede tener deseo alguno de investigarla o aprenderla. Es la verdadera ignorancia (cf. *Sof.* 229 c 8-9), a la que Platón aplica también el nombre de doble ignorancia (cf. *Ley.*, IX, 863 c - d). Esta doble ignorancia no suele darse en las cuestiones técnicas, en las que no suelen los hombres pensar que saben lo que no saben y si alguna vez lo hacen es relativamente fácil demostrarles su error. En cambio en el terreno de los valores todos piensan que saben perfectamente lo que es la justicia, la bondad, la santidad, etc., y la realidad es que no lo saben (cf. *Ley.*, V, 727 a 7-8) [29]. Algo semejante pasa con los grandes problemas metafísicos que para una mirada superficial ni existen siquiera [30].

---

engager de discussion éristique (388 d). Toutefois, il ne comprend pas comme son modèle la valeur scientifique de la recherche. Cette dernière est, pour Platon, le vrai moyen de parvenir à la science; elle paraît même s'identifier au savoir, puisque «recherche et savoir ne sont au total que réminiscence. Il ne faut donc pas en croire ce raisonnement sophistique dont nous parlions: il nous rendrait paresseux, et ce sont les lâches qui aiment à l'entendre. Ma croyance au contraire exhorte au travail et à la recherche» (*Ménon,* 81 d, trad. Croiset). Le Socrate du Sisyphe pense tout autrement: il fuit plutôt l'effort laborieux et pénible. Sans doute, la recherche est un procédé qui permet d'arriver à la connaissance, mais un procédé trop long, trop compliqué. Quand on ne sait pas, mieux vaut apprendre d'un autre que chercher par soi-même (390 a)». (Souilhé, *Sisyphe,* Notice 62-63).

28. Así en 21 c. Más adelante, en 33 c 4-7, habla además de una orden del dios, manifestada por oráculos y por sueños y por todos los modos por los que jamás una potencia divina ha ordenado a un hombre hacer alguna cosa.

29. En *Filebo* (49 a 1-3) nos dice que la masa de los hombres pretenden a toda costa poseer la sabiduría y se llenan de disputas y falsas apariencias de sabiduría, y Diès (n. in h. l.) nota con razón que el papel del Sócrates platónico ha sido desde la Apología poner al descubierto y confundir esta sabiduría ilusoria. En *Fedro* (263 a) recalca expresamente que sobre lo que discuten los hombres es sobre los valores, mientras que sobre otras cosas están todos de acuerdo. Y ya había notado en *Alcibíades* I (111 d 12 - e 2 y todo el pasaje hasta 112 d 2) que en esa diferencia de opiniones muestran su falta de ciencia. Más adelante (116 e ss.) hace ver a Alcibíades que esa misma diversidad de opiniones que se da entre unos hombres y otros, se da también en su propio interior y manifiesta su ignorancia. En todo esto nos parece tener perfecta razón con tal de no pretender que esa ignorancia sea completa. Platón ha notado (110 b s.) cómo los niños ya hablan y obran como si supiesen qué es justo y qué injusto, y parece indicar que piensan saberlo, pero no lo saben. Más bien habría que decir que realmente lo saben, pero que su conocimiento es todavía muy imperfecto y no puede bastar después a quien pretende, como Alcibíades lo pretendía,

Librar de esta ignorancia es lo que se llama educación (παιδεία), lo demás es simple enseñanza de oficios (cf. *Sof.* 229 d 1-3), nos dice Platón en el *Sofista* y a continuación pone en labios del extranjero de Elea una magnífica exposición del método, sus razones y sus efectos (cf. 230 a 5 - d 4). Es inútil tratar de confirmarla con ejemplos. Todo lector de los diálogos reconocerá en ella sin dificultad la actitud ordinaria de Sócrates.

Cuando después de haber leído algunos de estos textos se repasan las páginas del *Fedón* en que Platón hace a Sócrates contarnos su propia evolución filosófica se encuentra uno sorprendido. Sócrates confiesa que llegó a persuadirse de su completa inutilidad para el género de investigación que usaban los «físicos» y como razón aduce que le cegaba de tal forma que desaprendía lo que antes sabía, según pensaba él y los demás, o —son también palabras suyas— lo que antes pensaba saber (cf. 96 c 1-8). Mas, ¿no es esto precisamente lo que él nos ha presentado como un gran beneficio? Por ejemplo en el *Menón* cuando interrumpe el interrogatorio del esclavo para hacer notar a Menón lo que ya ha adelantado librándose de su falsa sabiduría y pensando que no sabe lo que realmente no sabe (cf. 84 a 4 - c 11).

Parece con todo que no hay necesidad de admitir una verdadera contradicción si se toma todo el pasaje en su conjunto. Los «físicos» lo que pretendían era enseñar las últimas causas, pero en Sócrates el único efecto que producían era el negativo, pues las causas que positivamente proponían no le podían satisfacer en manera alguna. Por eso abandona el método y sin volver a las antiguas opiniones, que realmente han quedado destruídas a su contacto, se lanza por otro camino, al que califica de δεύτερος πλοῦς (99 d 1) [31], pero que en realidad le parecía muy superior al

---

aconsejar en negocios públicos difíciles y complicados. Para eso hace falta darse cuenta de la dificultad y superar la crisis aprendiendo de otro o buscando por sí. Sólo así se llegará a *saber* qué cosa es justicia en el sentido estricto del saber platónico. Lo que le faltó, o al menos no supo formularlo, fué darse cuenta de que la raíz de la diferencia de actitudes está en que de los valores y de los grandes principios metafísicos no se da absoluta ignorancia como en otras cosas, sino que todos tienen un conocimiento por imperfecto que sea, que pudiéramos llamar prefilosófico. En *Rep.* 537 e 9-538 c compara las máximas sobre lo justo y lo honroso que se tienen desde niños a unos padres putativos. Más bien diríamos que son padres verdaderos, pero que el niño no tiene un conocimiento científico de ello. En Platón parece darse una solución de continuidad, cuando en realidad lo que hay es que elevar al plano filosófico los conocimientos prefilosóficos y purificarlos. Por otra parte, como hemos de ver expresamente en el capítulo III, esa elevación al plano filosófico nunca llega a realizarse con tal perfección que produzca el *saber* pleno por el que el alma suspira.

30. Stenzel nota que el filósofo tiene el despreciado privilegio de encontrar fundamento de sorpresa y admiración donde el hombre vulgar no ve ni reconoce problema alguno. (cf. STENZEL, *Platón...* 4).

31. Ordinariamente se dice de una solución de segundo orden en la que hay que refugiarse al ser imposible otra mejor. El origen de la imagen parece ser la navegación a remos cuando faltaba el viento. Todos conceden que aquí

método de los «físicos». Este le ha servido de despertador, ni más ni menos que su ἔλεγχος servirá a otros, y le ha hecho llegar al *admirarse* (cf. 97 a 2), en el que en el *Teeteto* había de poner el principio de la filosofía (cf. 155 d 1-3), pero una vez producido ese efecto, no pretendido además en este caso, ha tenido necesidad de otro método (cf. 97 b 3-7). Esta manera de proceder de Sócrates nos hace ver con claridad el carácter meramente preparatorio del «elenco», que vemos expresamente formulado en otros pasajes. Así en el *Sofista* lo compara a los purgantes que limpian el cuerpo de obstáculos para que después pueda sacar fruto de los alimentos. La refutación purifica el alma de las falsas opiniones que son impedimento de las enseñanzas (cf. 230 c 3 - d 4). No era, pues, intención de Sócrates ni de Platón quedarse en la fase negativa y sumergir en el escepticismo. Y sin embargo, Cicerón nos habla de la Academia como de escuela de escepticismo [32]. ¿Es que los sucesores de Platón fueron infieles al método y al espíritu de su maestro?

* * *

Sea lo que fuere de la ulterior evolución de la *Academia* en este punto, los diálogos nos dan materia abundante para reflexionar sobre los peligros reales del método socrático-platónico y el tema de la μισολογία reaparece una y otra vez de diversas formas hasta convertirse en una verdadera preocupación. El problema es importante y merece que nos detengamos a considerarlo en todo su conjunto. Nos parece de capital importancia para la evolución de Platón.

La «misología» aparece en dos ocasiones sin verdadera profundidad filosófica y por causas que nada tienen que ver con lo que tratamos. En una de ellas se trata simplemente del embotamiento total de un alma que no ha recibido cultivo alguno. Termina aborreciendo los razonamientos y teniendo como único argumento la fuerza bruta (cf. *Rep.*, III, 411 d). En un sentido más restringido confiesa Laques que a veces puede parecer aborrecedor de los razonamientos (μισόλογος), pues no puede sufrirlos cuando el que habla no vive conforme a lo que dice (cf. *Laq.* 188 c - 189 b). Propiamente aquí el aborrecimiento va a la persona y sólo indirectamente

---

no significa que la solución de Sócrates sea realmente inferior a la de los «físicos», aunque cada uno lo explica a su manera (cf. Robin, *Phédon*, Notice XLVIII n. 1; Bluck, *Phaedo* 111 n. 1, 166-167, 199-200; Hackforth, *Phaedo* 137-141). El último piensa que hay que tomarlo como segunda solución, pero no con respecto a la de los «físicos», sino a la que Sócrates había soñado encontrar en la doctrina de Anaxágoras.

32. ««Invero anche la scepsi platonica —come si vedrà a suo tempo— fu fraintesa dallo scetticismo accademico, se Cicerone poté scrivere: «Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibusque socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit...» (*De oratore*, III, 67; cfr. *Acad.*, I, 44, 45, 46)». (Stefanini I 21).

a sus razonamientos. Por eso confiesa el mismo Laques que en cambio cuando el que habla vive lo que dice es φιλόλογος, es decir, encuentra verdadero placer en oírlo razonar.

La «misología» que realmente nos interesa en estos momentos es la que puede ser efecto de la refutación de opiniones que se creían verdaderas. Los sofistas la cultivaban conscientemente llegando a considerar que habían llegado a lo sumo de la sabiduría, porque eran los únicos que se habían dado cuenta de que ni en cosa ni en palabra alguna hay nada sano ni sólido, sino que todo se mueve arriba y abajo sin momento alguno de reposo exactamente igual que en el estrecho de Euripo [33] (cf. *Fedón* 90 b 9 - c 6). En el *Eutidemo* ha retratado en acción a dos de estos disputadores profesionales del pro y del contra y ha hecho ver los efectos de confusión y desaliento que producían en jóvenes bien dotados para la filosofía. A su método ha opuesto con suma habilidad el socrático, que al mismo tiempo que destruye lo que hay que destruir, despierta en el joven Clinias el deseo y la confianza para que siga avanzando.

Pero no en todos los oyentes debía producir el método socrático tan buenos resultados. Más aún, se ha dudado incluso de que lo emplease siempre con la limpieza con que lo hace al tratar de contraponerlo al de Eutidemo y Dionisodoro. Isócrates no lo distinguía del de los «erísticos» [34], y los primeros diálogos de Platón, sin justificar plenamente ese juicio, nos permiten comprender cómo pudo llegar a formárselo [35]. El hecho de las malas consecuencias que el método producía es innegable [36]. Los testimonios son demasiado numerosos y llevan en sí con frecuencia un sello de autenticidad tal que la única solución posible es aceptarlos [37]. Frente a ese hecho la posición de Platón parece haber recorrido tres etapas.

---

33. Entre Beocia y Eubea, cambia siete veces al día de corriente (cf. Robin y Bluck in h. l.).

34. «Isocrate enseigne la rhétorique et, la tenant pour la vraie philosophie, confond sous le même nom ἐριστικοί les disputeurs de genre d'Euthydème et les philosophes tels que Platon». (Festugiere, *Contemplation* 396).

35. «Denn Sokrates hatte in der Tat zum «elenktischen» Zweck der Prüfung und der «Reinigung» des Gegners diese Verfahren [sc. die Kunst der Widerrede, die Gabe, immer den Gegner mit seinen eigenen Gründen durch erzwungene unvorsichtige kleine Zugeständnisse zu werfen] grade in den platonischen Frühdialogen mit Meisterschaft gehandhabt». (Stenzel, *Platon...* 300).

36. Taylor lo reconoce, pero atribuyéndolo a la falta de experiencia política de Sócrates. «...he has not enough personal experience of the work of the active statesmen. He remains, after all, something of the theorist and *doctrinaire* (19 b-c). This was, in fact, true of Socrates, and it helps to explain the fact that his influence on many of his associates was not wholly beneficial. Association with him in early life was not an unmixed good for the average lad; so far, there was just a slight basis of foundation for the distrust with which practical workers of the democratic constitution, like Anytus, regarded him» (*Plato* 439). Como vamos a ver las causas son más profundas.

37. En el *Teeteto* al fin de la apología de Protágoras, que Platón hace pronunciar a Sócrates antes de refutarlo definitivamente, encontramos un eco extraño de esto mismo. Es una exhortación a no ἀδικεῖν ἐν λόγοις, sino practicar

En la primera se limita a notar el hecho. Así brevemente en el *Gorgias* en un pasaje que es evidentemente un eco del proceso y condenación de Sócrates. «Si alguno dijere —hace decir a Sócrates— que yo corrompo a los jóvenes sumergiéndolos en perprejidades (ἀπορεῖν ποιοῦντα)... (522 b 7-8). En la *Apología* había resumido la acusación de Meleto en términos más generales: «que Sócrates obra injustamente corrompiendo a los jóvenes» (24 b 8-9), pero en la página anterior había mostrado que esa corrupción consistía en enseñarles a refutar a los demás y deshacer su fama de sabios (cf. 23 c 2 - d 1). Las palabras del *Gorgias* nos muestran otro sentido de la acusación de Meleto, que en la *Apología* por la razón que fuera había quedado sin resaltar. Además añade una breve indicación sobre la imposibilidad de defenderse diciendo la verdad que es que obra justamente y lo único que hace es lo que a ellos interesa (cf. 522 b 9 - c 2) [38].

No era sólo Meleto el que había notado este efecto embarazador de las palabras de Sócrates. Menón dice en el diálogo que lleva su nombre, que ya antes de haber tratado con él había oído decir que lo único que hacía era estar lleno de perplejidades y comunicárselas a los demás. Ahora lo está experimentando a su costa, pues por medio de no sé qué magia y qué drogas lo ha embrujado de suerte que está lleno de «aporías» y no sabe qué contestar. Sócrates es como el torpedo, que embota y paraliza al que lo toca (cf. 79 e 8-80 d 5). Un eco tardío de esta fama lo encontramos en el *Teeteto*, donde Sócrates comienza su exposición de la mayéutica indicando que no se han dado cuenta de que tiene ese arte y en cambio lo que dicen de él es que es un ser de lo más extraño y que sumerge a los hombres en perplejidades (cf. 149 a 8-10).

Platón, que sin duda ha oído cómo también a él le hacían reproches semejantes [39], no se ha contentado con notar el hecho. Ha reflexionado atentamente sobre él, sobre sus causas y sobre la actitud que frente a él hay que tomar. Esta segunda etapa la encontramos magistralmente re-

---

honradamente la discusión dialéctica para que produzca su fruto bienhechor, e. d. que los refutados se indignen consigo mismos y no con el que los ha refutado y se refugien en la filosofía para dejar de ser lo que eran. En caso contrario los hará odiadores de la filosofía en vez de filósofos. No jugar como si se tratase de un concurso de elocuencia ni valerse del sentido ordinario de las palabras y expresiones para embarazarse unos a otros sino examinar las cosas (cf. 167 d - 168 b). Lo extraño de esta exhortación es que la pone en boca de Protágoras contra sí mismo (i. e. contra Sócrates que es el que habla). En *Rep.* V 454 a oímos cosas semejantes, pero en boca de Sócrates. Un poco más adelante (VI 487 b-c) también encontramos fuertes reproches contra el método de Sócrates que en cada una de las preguntas va arrancando al interlocutor, desprovisto de su habilidad, un poco y al final la suma resulta grande y ellos en contradicción con lo que decían al principio. Véase también *Hipias Menor* 369 b 8 ss. y 373 b 4-5, y *Hipias Mayor* 301 b 2 - c 3.

38. Probable alusión y justificación del fracaso de Sócrates ante el tribunal.

39. Cf. *Fil.* 20 a. En el marcado tono de disputa escolar de este diálogo (y de toda la serie a que pertenece) estas palabras parecen el eco innegable de un reproche lanzado contra el director de la disputa, e. d. contra el mismo Platón.

gistrada en el *Fedón* (88 b - 91 c). Es un pequeño tratado sobre la misología habilísimamente engarzado en uno de los momentos de mayor dramatismo del diálogo.

En la primera parte ha tratado Sócrates de la actitud del filósofo frente a la muerte (61 c - 69 e). Unas observaciones de Cebes le han hecho considerar en la segunda el problema de la supervivencia del alma, condición indispensable para el valor de lo dicho en la primera (69 e - 84 b). Al terminar Sócrates su exposición se produce un largo silencio. El mismo Sócrates y la mayoría de los presentes están con el espíritu absorbido por lo que acaba de desarrollar. Pero hay quien habla entre tanto a media voz. Al fin se rompe el silencio y Simias y Cebes exponen sus dificultades. Sus palabras producen en los demás el efecto de una bomba que estalla de repente: les molesta ver turbada la confianza que habían producido en ellos las palabras de Sócrates y además les han hecho perder la confianza en lo que van a oír por temor de ser jueces completamente incompetentes o de que incluso el mismo problema no admita solución alguna cierta. En ese momento la narración de Fedón se interrumpe. Equecrates, que al oírlo ha experimentado los mismos sentimientos, rompe por unos momentos su silencio. Su inesperada intervención recalca la dificultad y hace sentirla en toda su viveza. También al lector que ha seguido vivamente interesado el diálogo le entran ganas de hacer su comentario. Tal vez uno bien interesante sería notar la serenidad y confianza de Platón al exponer con tanta claridad y fuerza dificultades especulativas y humanas tan profundas [40]. Y no es que no se haya dado cuenta de su gravedad e importancia. Precisamente porque se la ha dado hace que Sócrates se enfrente primero con el problema de la misología y sólo después de haberlo dejado resuelto trate de contestar a las dificultades de Simias y Cebes contra la supervivencia del alma después de la muerte.

Antes de exponer lo que Sócrates dijo, ha puesto en boca de Fedón una descripción general de su reacción y modo de proceder: ninguna maravilla que tuviera algo que responder, pero sí lo suave, benévola y amablemente que recibió las objeciones de los jovencitos, la penetración con que percibió el efecto que habían producido sobre los oyentes y lo bien que los curó y de sus sentimientos de derrotados y fugitivos les hizo volver a emprender de nuevo con él el examen del argumento (cf. 88 c 7 - 89 a 8).

Equecrates pregunta cómo y Fedón reanuda el relato. Sócrates bromea

---

40. Tal vez la explicación habrá que buscarla en que Platón poseía la cualidad que ha descrito en la *República* con la expresión φύσει πάνυ ἐπιστικῆς (VII 538 c 3). Es condición necesaria para el verdadero filósofo y es la que permite mirar de frente a las dificultades sin perder por ello la serenidad.

un poco con él a propósito de su cabellera [41] y al mismo tiempo comienza a despertar la confianza de superar las dificultades de Simias y Cebes (89 a 9 - c 7). Y sin más comienza a tratar de la misología. Son unas páginas que merecen ser atentamente leídas una y otra vez.

> «Mas ante todo andemos con cuidado [...] no nos volvamos misólogos, como los que se vuelven misántropos. Pues no puede uno sufrir mayor mal que éste, llegar a aborrecer los razonamientos. Misología y misantropía se producen por las mismas causas. Pues la misantropía se apodera de uno por confiar mucho en alguien sin arte y pensar que tal hombre es completamente veraz, sano y fiel, y un poco después encontrarlo malvado y desleal, y luego a otro [lo mismo], y cuando uno sufriere esto muchas veces y sobre todo de parte de quienes había considerado como los más íntimos y amigos, termina, después de tantos desengaños, aborreciendo a todos y pensando que no hay absolutamente nada sano en nadie [...]. ¿No es una vergüenza y no es evidente que el tal trata de servirse de los hombres sin poseer el arte de las cosas humanas? Pues si se sirviera de ellos con arte como son, habría pensado que los muy buenos y los muy malos [42] son, unos y otros, escasos, mientras que los intermedios son muy numerosos [...]. Mas no es por esta parte por donde los razonamientos son semejantes a los hombres [...], sino más bien por ésta otra: cuando uno se fía de cierto razonamiento pensando que es verdadero sin poseer el arte de los razonamientos, y después un poco más tarde le parece ser falso, siéndolo unas veces y otras no siéndolo, y lo mismo le pasa con otro y con otro. Ya sabes que sobre todo los que se dedican a los argumentos en pro y en contra terminan por pensar que se han vuelto sapientísimos y han reconocido ellos solos que ni en palabra ni en razonamiento alguno hay nada sano ni sólido, sino que todos los seres sencillamente andan dando vueltas arriba y abajo como en Euripo y en tiempo alguno permanecen fijos en ninguna parte [...]. Sería triste cosa que, habiendo un razonamiento verdadero y sólido y que puede ser reconocido como tal, porque se encuentran junto a él otros de tal naturaleza que sin cambiarse parecen unas veces verdaderos y otras no, no se echase uno la culpa a sí y a su falta de habilidad, sino que por el dolor que siente termine apartando de sí con alegría la culpa y echándosela a los razonamientos [43] y ya se pase el resto de la vida odiando y ultrajando a los razonamientos y se viese privado de la

---

41. Robin ha notado justamente que lo que solía Sócrates no era jugar con los cabellos de Fedón (como falsamente traducen otros), sino bromear a propósito de su larga cabellera peloponesíaca que a su edad era extraña en Atenas. (cf. n. in h. l. y Notice X). Hackforth sigue a Robin (cf. n. in h. l.).

42. Hemos traducido «los muy buenos y los muy malos» uniendo σφόδρα a χρηστοὺς καὶ πονηρούς, siguiendo a Hackforth, pues realmente la comparación con 90 a 2-3 parece exigirlo absolutamente.

43. Cf. *Cárm.* 175 a 7 - b 4, donde Sócrates obra de muy distinta manera. Se echa la culpa a sí y a su falta de habilidad y deja que el diálogo acabe en un ambiente sereno de esperanza.

> verdad y del conocimiento de los seres [...]. Guardémonos, pues, ante todo de esto y no dejemos entrar en el alma el pensamiento de que probablemente nada hay sano en los razonamientos, sino mucho más [pensemos] que nuestra manera de ser no es todavía sana y tenemos que esforzarnos como hombres porque llegue a ser sana. [...].» (89 d - 91 c).

Resumiendo, pues, brevemente viene a decir que la culpa no es de los razonamientos, que pueden ser verdaderos, sino de quien no sabe usarlos bien y privarse de ellos porque en casos particulares hayan resultado falsos, sería privarse de la verdad. Lo que hay que hacer es procurar mejorarse y usarlos mejor.

Como vemos, aquí ya no se trata de un mero notar el hecho. La misología ha sido objeto de un verdadero estudio y se han sacado consecuencias de indiscutible valor, pero aún falta un paso ulterior que dar. Platón se ha dado aquí cuenta del problema y de su solución en un plano que pudiéramos llamar privado o individual. Es la solución que uno debe tomar para sí o la que debe aconsejar al que ve en peligro de caer en tan gran mal. Pero el problema tiene además una dimensión social y de ésa es de la que Platón comienza a darse plenamente cuenta en la *República*.

* * *

En el libro VI a propósito del gobierno de los filósofos nos dice que una ciudad que no quiera perecer debe practicar la filosofía completamente al contrario de como se practica. A los jóvenes hay que darles tan sólo una educación y filosofía juveniles, pero la verdadera filosofía no es para ellos (cf. 497 d - 498 c). Las razones y el sentido de estas breves afirmaciones los encontramos más profundamente y por extenso expuestos en el libro VII.

> «¿Y no es una gran precaución la de que no gusten de la dialéctica mientras sean todavía jóvenes? Porque creo que no habrás dejado de observar que, cuando los adolescentes han gustado por primera vez de los argumentos, se sirven de ellos como de un juego, los emplean siempre para contradecir y, a imitación de quienes les confunden, ellos a su vez refutan a otros y gozan como cachorros dando tirones y mordiscos verbales a todo el que se acerque a ellos. [...] Y una vez que han refutado a muchos y sufrido también muchas refutaciones, caen rápidamente en la incredulidad con respecto a todo aquello en que antes creían y como consecuencia de esto desacreditan ante los demás no sólo a sí mismos sino también todo lo tocante a la filosofía» (539 a 13 - c 4).

Ya en la *Apología* (23 c 2-7) oímos de labios de Sócrates que los jóvenes se divertían viéndole examinar y refutar e imitándole ellos por su

cuenta, pero en ese tiempo no parece haberse dado todavía cuenta Platón de lo peligroso de ese juego [44]. En cambio al tiempo de escribir la *República* ya sabe que de ahí se siguen grandes males para la filosofía y para los mismos jóvenes y consiguientemente, por ambas razones, para la sociedad. A la filosofía la desacreditan (cf. 539 c 2-4). Los jóvenes pierden, como consecuencia del abuso de la dialéctica, la estima de las nociones y principios tradicionales y terminan entregándose a una vida de placeres (cf. 538 c 7-539 a 5). Es interesante el análisis que hace de la lucha que se desarrolla en el alma del joven entre las máximas tradicionales sobre lo justo y lo hermoso que ha aprendido en la infancia y otros principios contrarios, aduladores y corruptores, que tratan de conquistarla. Los que tengan la más mínima mesura no se dejan convencer. Pero la catástrofe se puede provocar facilísimamente con el abuso de la dialéctica.

> «Si al hombre así dispuesto —escribe— le viene una interrogación y le pregunta qué es lo honroso y al responder él lo que ha oído decir al legislador le refuta la argumentación y confutándole mil veces y de mil maneras le lleva a pensar que aquello no es más honroso que deshonroso y que ocurre lo mismo con lo justo y lo bueno y todas las cosas por las que sentía mayor estima [...], es forzoso que no las honre ya ni obedezca del mismo modo [...], [y] cuando ya no crea, como antes, que son preciosas ni afines a su alma, pero tampoco haya encontrado todavía la verdad, ¿existe alguna otra vida a que naturalmente haya de volverse sino aquella que le adula? [...]. Entonces se advertirá, creo yo, que de obediente para con las leyes se ha vuelto rebelde a ellas» (538 d 6 - 539 a 4).

Estas reflexiones, fruto sin duda de amargas experiencias, reaparecen con gran fuerza en los diálogos de la vejez, lo único que varía es el matiz en armonía con el carácter diverso de la obra en que se encuentran. Mientras en la *República* se trata de la dialéctica aplicada a los valores (lo honroso, lo justo, lo bueno) y se recalcan las tristes consecuencias morales, en los diálogos metafísicos es el problema metafísico del uno y el múltiple el que constituye el centro de atención y las consecuencias que se señalan son las insolubles aporías metafísicas en que neciamente se sumergen ellos y a las que arrastran a otros.

> «Cuando un joven gusta por primera vez de [este problema] —leemos en el *Filebo*— piensa haber encontrado un tesoro de sabiduría y lleno de placer y entusiasmo se complace en poner

---

44. En 33 b 10 - c 4 vuelve a notar cómo disfrutaban viéndolo refutar a los que se creían sabios y añade malicioso, que no deja de ser cosa divertida (ἔστι γὰρ οὐκ ἀηδές), con lo que confirma lo que acabamos de decir.

> en movimiento todo argumento [...] llenándose de perplejidades ante todo y sobre todo a sí mismo, mas en segundo lugar a todo el que encuentra a su alcance, ya sea más joven ya sea más viejo, ya de su misma edad, sin respetar siquiera a padre o a madre o a algún otro de los que le oyen, no sólo hombres mas casi ni a los otros animales. A bárbaro alguno dejaría ciertamente en paz, si sólo pudiera encontrar un intérprete» (15 d 8 - 16 a 3).

En el *Sofista* nos habla en el mismo tono del banquete que han preparado con lo que han dicho «a los jóvenes y a los viejos que han comenzado tarde sus estudios, pues cualquiera podría replicar al punto que es imposible que lo múltiple sea uno y el uno múltiple, y a la verdad se gozan no permitiendo que se diga que un hombre es bueno, sino que lo bueno es bueno y el hombre hombre» (251 b 6 - c 2). En las *Leyes* el problema de la legislación es el que ocupa el primer plano y por lo tanto el que determina el tono y el matiz de las reflexiones de Platón. Hay que salvar el valor y prestigio de las leyes, que peligraría gravemente si se viesen expuestas a la libre crítica de jóvenes sin suficiente serenidad y madurez de juicio. Por eso nos presenta como una de las mejores leyes de Esparta y de Creta la que prohibe que ninguno de los jóvenes investigue qué está bien y qué mal en las leyes, sino que todos digan que todo está bien, como obra de los dioses, y si alguien dijere lo contrario, que ni siquiera se le oiga; si algún anciano notare algo, que hable de ello a un magistrado o a otro de su edad, pero que no esté ningún joven presente (cf. I, 634 d 7 - e).

Las reflexiones de Platón no se han quedado en la constatación del hecho del abuso y de sus tristes consecuencias. Ha notado la dificultad que el mismo método tiene en sí (cf. *Fil.* 16 b - c) y ha sacado también él sus consecuencias. En el *Fedón* había notado con especial insistencia que trataba de los *verdaderos* filósofos y que éstos eran *pocos* (cf. 69 c 6 - d 1). En la *República* se nota el mismo interés por distinguir a los verdaderos filósofos de todas sus seudoimitaciones, pero no se contenta con eso. Los verdaderos filósofos no sólo son pocos de hecho, sino que necesariamente han de serlo, pues pocos son los que tienen las cualidades requeridas para poderlo ser.

> «¿Y no es por precaución por lo que se ha dicho todo cuanto precedió a esto, lo de que sean disciplinados y firmes en sus naturalezas aquellos a quienes se vaya a hacer partícipes de la dialéctica, de modo que no pueda aplicarse a ella, como ahora, el primer recién llegado que carezca de aptitud?» (VII, 539 d 4-7, y cf. VI, 503 c pr. 3-4).

En estas palabras encontramos expresamente formulado lo que se ha

llamado el carácter aristocrático de la filosofía en Platón [45]. La filosofía no es para todos [46]. No basta una buena formación. Se requiere una naturaleza conveniente [47]. No vamos a repetir aquí el catálogo de cualidades que según Platón deben adornar tal naturaleza, pero sí conviene recalcar que entre ellas ocupa un lugar muy importante el equilibrio de carácter que permitirá superar la crisis de una tentación de escepticismo. La dialéctica es un instrumento demasiado peligroso para ponerlo en manos de cualquiera indiferentemente.

Platón ha admitido que la naturaleza puede ser tan excelente que logre superar las crisis más difíciles en la misma juventud (cf. *Rep.*, VII, 538 c 3). Mas como norma general parece pensar que los jóvenes no están todavía maduros para el estudio de la dialéctica en su doble aspecto ético y metafísico [48]. En este punto parece indiscutible que la *República* indica el momento de un cambio de actitud. Que la filosofía se hubiese de limitar a la juventud no lo había enseñado nunca, más aún, al presentarnos a Sócrates ya desde la *Apología* como filósofo había confesado implícitamente que se había de extender a toda la vida. Lo nuevo de la *República* es que a los jóvenes los declara inmaduros y los mantiene en lo que pudiéramos llamar estadio propedeútico, y eso a los que ha escogido por estar dotados de una naturaleza apta para la filosofía (cf. pr. *Rep.*, VII, 539 a 9 - b 2) [49].

A Sócrates le ha hecho confesar en la *Apología* (cf. 23 c 2-3) que los que le seguían eran principalmente jóvenes. A Alcibíades le dice que a los 50 años sería tarde, mientras que a su edad es el momento oportuno (cf. *Alc.*, I, 127 d 9 - e 2), y unas páginas antes ha notado que no tenía todavía 20 años (cf. 123 d 6). En *Cármides* y *Lisis* encontramos a Sócrates iniciando en cuestiones filosóficas difíciles a jovencitos o incluso a niños. En *Laques* y *Eutidemo* se trata de hacer comenzar la educación filosófica a otros jovencitos, hijos de los interlocutores de Sócrates. Frente a ese

---

45. «On n'observara jamais assez que la contemplation platonicienne est un privilège essentiellement aristocratique». Festugière, *Contemplation* 161 n. 2.

46. Cf. *Rep.* VI 493 e s.: es imposible que la multitud sea filósofa, más aún, es necesario que critique a los filósofos, a los que no puede comprender.

47. Cf. *Rep.* VII 538 c 3, εἰ μὴ πάνυ εἴη φύσει ἐπιεικής, *Parm.* 133 b: πῇ ἀφυής, 135 a 7: en condiciones de que se les aplicase la mayeútica los enviaba a otros maestros, πάνυ εὐφυούς... En *Teet.* 151 b nos dice que a los que él veía que no estaban como a Pródico. ¿Obraba así realmente Sócrates? Sea lo que fuere del valor histórico, ¿no es interesante que nos recuerde este hecho precisamente en una época en que ya defendía expresamente la necesidad de selección y que la filosofía no es para todos? En cambio en los diálogos socráticos se buscaría inútilmente la más mínima alusión a él.

48. Adam, siguiendo a Bosanquet y Nettleship, nota a propósito de *Rep.* VII 539 b, que el pasaje demuestra con claridad que la dialéctica «is largely concerned with moral and religious questions».

49. «Damit nimmt Plato den Kampf gegen das philosophische Studium «zum blossen Zweck der Bildung» wieder auf, das für die Praxis der Sophisten charakteristisch ist». Jaeger, *Paideia* II 358 (sobre *Rep.* 498 b).

panorama es ciertamente una novedad oír en la *República* que los candidatos a filósofo-gobernantes se han de ocupar largo tiempo en otros estudios previos, matemáticos principalmente, y sólo a los 30 años han de comenzar a gustar de la dialéctica sin llegar a sus últimas cuestiones hasta los 50. Y, como hemos visto, la misma actitud desconfiada frente a la juventud se mantiene en los diálogos metafísicos y en las *Leyes*[50].

* * *

Se ha notado hasta la saciedad la importancia que Platón daba a los estudios matemáticos y el papel fundamental que les atribuía en su plan de estudios. Se ha recordado que, según testimonios antiguos, en la puerta de la Academia debía de estar escrita la prohibición formal de entrar allí para quien no supiese geometría. Todo esto es cosa bien conocida. En lo que conviene fijarse es en las relaciones con lo que venimos diciendo. Precisamente en el momento en que declara a los jóvenes incapaces de dedicarse todavía con fruto a la dialéctica, les prescribe los estudios matemáticos[51]. Las ventajas de tales estudios por su utilidad para el arte de la guerra y sobre todo por preparar para el estudio ulterior de la dialéctica las ha expuesto expresa y detenidamente (cf. *Rep.*, VII, 521 c - 531 c)[52]. Lo que no ha formulado y tal vez no había llegado él mismo a ver reflejamente con claridad es que precisamente tales estudios alejaban las almas jóvenes de los peligros a que las exponía la práctica prematura de la dialéctica. En ellos podían romper los bríos de su juventud sin el más mínimo peligro de ver bambolearse los principios éticos de su vida ni de caer en profundas aporías metafísicas, cuya solución

50. El problema de la aptitud de los jóvenes para el estudio de la metafísica ha sido discutido recientemente a propósito de la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás, pero sin alusión alguna a lo que ya había dicho Platón. Cf. SALMAN, *L' enseignement de la philosophie aux jeunes d'après Aristote, saint Thomas et M. E. Gilson.* GILSON, *Note sur un texte de saint Thomas*; y KLUBERTANZ, *St. Thomas on Learning Metaphysics*, y *The Teaching of Thomistic Metaphysics.*

51. Como medio de formación fueron introducidas por los sofistas, pero con un carácter completamente utilitario en fuerte contraste con el que le da Platón (cf. JAEGER, *Paideia* III 26 y sobre los sofistas I 401). Platón insiste en que hay que estudiarlas de forma distinta de como se estudian y propugna una enseñanza de las ciencias exactas que despierte el interés por los problemas, robustezca el entendimiento y haga desear el momento de enfrentarse con el supremo problema que resuelto ha de iluminarlo todo.

52. Véase también *Ley.* V 747 b. ¿Ha querido Platón confirmar en el *Teeteto* su tesis de la utilidad de las matemáticas como preparación para la filosofía? El joven Teeteto aparece magníficamente preparado para que Sócrates le aplique su método y lo eleve a un plano netamente filosófico (cf. ex. gr. 148 e). El anciano Teodoro se excusa al principio (146 b 3) como incapaz de llevar una conversación filosófica por falta de costumbre y demasiada edad, pero en el momento más importante cede a las instancias de Sócrates y muestra prácticamente que sabe hacerlo (cf. 168 d ss. y nota 173 c). En *Rep.* VII 531 e 1-8 había concluído su tratado sobre la educación matemática notando que los entendidos en ellas no eran todavía dialécticos.

exigiría, además de una naturaleza bien dotada, mucha experiencia y voluntad de seguir una demostración larga y laboriosa deducida de principios lejanos (cf. *Parm.* 133 b 7-9). Además lejos de exacerbar el espíritu crítico de la juventud, la sometían a una fuerte disciplina intelectual y alimentaban sus ansias de saber con un caudal positivo de enseñanzas, que iban robusteciendo al mismo tiempo su confianza en la capacidad de la razón. Sin duda otras muchas causas tuvieron su influjo en la predilección de Platón por las matemáticas, pero si se considera la innegable evolución platónica respecto del uso de la dialéctica y el momento y forma en que aparecen las matemáticas en su obra escrita, no puede uno sustraerse a la idea de que entre ambos fenómenos existe una íntima relación y precisamente en el sentido que acabamos de indicar [53].

* * *

También nos parece probable que dentro de la misma línea evolutiva haya que colocar los ejercicios de división y clasificación. La dialéctica como método de clasificación por especies ofrece evidentemente muchísimo menos peligro para la juventud que el método de los diálogos socráticos [54]. No queremos decir tampoco aquí que sea ésta la única razón que llevase a Platón a la invención y adopción de este método. Prescindiendo de su valor como medio seguro para la educación, tiene en sí el valor de una verdadera conquista en el campo lógico-metodológico. Mas en Platón el filósofo y el formador se unen tan íntimamente que es imposible que no se diera una continua y profunda interacción entre ambas preocupaciones.

* * *

53. En *Gorgias* encontramos una alusión aislada a la importancia de la geometría (508 a). Calicles la ha descuidado y por eso tiene esas ambiciones tan desmesuradas. No se ha dado cuenta de que la igualdad geométrica es muy poderosa entre los dioses y entre los hombres. Festugière ve aquí la importancia y valor de la geometría en relación con la virtud definida por la noción de orden (cf. *Contemplation* 391-392, sobre *Gorg.* 507 e - 508 a comparado con 506 d-e).

54. El *Filebo* nos muestra que la división por especies aplicada a la cuestión del placer puede producir en los jóvenes las mismas aporías que quisiéramos evitar, pero evidentemente no sucedía lo mismo cuando se trataba de meros ejercicios escolares para aprender bien el método clasificando plantas. Interesante en este aspecto es una observación extraña del *Político*. Cuando estamos sumergidos en el problema con deseos de ver cómo hay que definir al político, nos sorprende Platón con la indicación de que el fin principal de la discusión no es resolver el problema particular de que se trata sino hacerse mejores dialécticos en todo (cf. 285 d y 287 a). ¿No hay que ver en esas palabras un reflejo de la intención principal de estos ejercicios escolares a que sometía a sus jóvenes discípulos? La misma intención se refleja en el consejo que Parménides da al joven Sócrates: «tratas demasiado pronto y sin previo entrenamiento de definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las formas [...]. Ejercítate y vuélvete ágil mientras eres joven por medio de lo que el vulgo llama charlatanería y cree cosa inútil; si no, se te escapará la verdad» (cf. *Parm.* 135 c 8 - d 6).

Con todo hay que confesar un hecho desconcertante que parece contradecir la línea evolutiva que hemos creído descubrir. En los diálogos metafísicos volvemos a encontrarnos con jóvenes como interlocutores. Del *Parménides* se podría decir todavía que al fin la discusión de la segunda parte se presenta expresamente como un ejercicio y entrenamiento lógico. Pero eso no vale para los otros diálogos, en que realmente se trata de buscar en qué consiste la verdadera ciencia o de definir al sofista o al político o de investigar qué clase de vida es la que constituye la verdadera felicidad del hombre. Eso sin contar con que ya en el mismo *Parménides* se podría objetar que también Sócrates, que es el interlocutor de la primera parte, se presenta como muy joven, y sobre todo que escoger para ejercicio de lógica el problema metafísico de la identidad o distinción del uno y del múltiple no parece muy de acuerdo con lo que leemos en el *Filebo* (15 d 8-16 a 3) [55].

Decididamente Platón es un autor difícil de interpretar y quien dijo que las contradicciones en él eran como las vetas del mármol que no se pueden eliminar sin distruirlo [56], podía ciertamente aducir infinidad de casos con que confirmar su juicio. Mas no conviene rendirse tan fácilmente. Tratemos de ver si el hecho que acabamos de señalar destruye todo lo anteriormente expuesto o si dejándolo sustancialmente en pie nos aporta nuevos elementos para acabar de precisar la línea evolutiva del pensamiento platónico.

Desde luego el hecho de que los interlocutores sean jóvenes y a pesar de ello se trate de cuestiones metafísicas no significa en manera alguna que Platón hubiese abandonado ya la doctrina que le hemos oído exponer en la *República* [57]. Como ya hemos indicado más arriba, esa doctrina se encuentra expresamente y varias veces formulada en los mismos diálogos metafísicos. ¿Habrá que admitir en ellos una contradicción entre lo que se dice y lo que se hace? ¿Habrá tal vez que interpretar las palabras de Platón como simple toque de alarma para indicar el peligro pero sin pretender que se tomen a la letra? ¿No habrá que pensar más bien, que su ideal hubiera sido seguir lo más a la letra posible el plan de la *República,* pero causas ajenas a su voluntad le habrían obligado a contentarse con la mayor aproximación posible? El plan de la *República* suponía una voluntad, sostenida por toda una organización social adecuada, de dedicarse largos años al estudio. Esa voluntad no se daba, sin duda, en la

55. Cf. supra pp. 90-91.

56. «Per purificare il marmo dalle sue venature, bisogna frantumarlo; per purificare Platone dalle sue contradizioni, bisogna distruggerlo». STEFANINI, *Platone,* I, XX.

57. Cf. supra p. 92.

mayoría de los jóvenes que frecuentaban la Academia[58]. Por otra parte es bien posible que no quisieran dedicarse solamente a las matemáticas dejando por completo problemas filosóficos y sobre todo morales y políticos que les interesaban más vivamente. Sobre todo si se considera que los sofistas trataban esas cuestiones y sembraban el ambiente de ideas y concepciones más o menos inexactas e incluso sencillamente falsas, se explicará fácilmente el interés de los jóvenes y se comprenderá que el mismo Platón no considerase posible limitarlos al solo estudio de las matemáticas ni dejarlos partir de la Academia sin más preparación para la vida que una formación matemática[59]. Las matemáticas no aparecen en él nunca como toda la formación, sino simplemente como un estadio previo, todo lo importante que se quiera, pero al fin solamente previo, para la verdadera formación filosófica que ha de venir después[60].

Creemos que en esta línea de necesaria acomodación a una realidad rebelde a las normas ideales de la *República* es donde se encuentra la explicación que buscábamos. Platón se ha visto obligado a acomodarse a la realidad, pero no por eso ha vuelto simplemente a la práctica antigua como si todas las reflexiones que le hemos oído no hubiesen sido más que un sueño que se desvanece con los primeros albores del día. Se da ciertamente diferencia entre lo que le hemos oído formular y lo que le vemos practicar, pero aun mayor es la diferencia entre la actitud de estos últimos diálogos y la que reflejó en los socráticos de su juventud.

En el *Parménides* se ha querido descubrir en la elección del joven Aristóteles como interlocutor de Parménides durante toda la segunda parte la intención oculta de recalcar la diferencia entre la dialéctica socrática y la eleática. En ésta última el discípulo no tendría más que decir «sí» o «no», mientras que en la socrática es esencial una verdadera colaboración intelectual entre discípulo y maestro[61]. La observación es interesante y probablemente refleja la intención de Platón, pero no debe

---

58. En las *Leyes* (IV 718 d 7-719 a 2) ha tenido que reconocer desengañado que no son muchos los que quieren llegar a la mayor perfección y lo más rápidamente posible, sino que la mayoría le dan la razón a Hesíodo cuando dice que el camino del vicio es llano, muy corto y se puede recorrer sin sudor, mientras que el de la virtud es largo, empinado y áspero y sólo después de haber llegado hasta la cumbre es fácil de soportar a pesar de su dificultad.

59. E incluso se puede uno preguntar con razón si no sería aconsejable aún en un estado ideal comenzar ya durante los estudios propedeúticos a considerar las cuestiones morales.

60. Esto precisamente es lo que le libra de caer en la despectiva condenación que en su juventud había puesto en labios de Protágoras contra Hipias y otros sofistas que «corrompían a los jóvenes que venían huyendo de las artes y ellos los volvían a meter de nuevo en ellas contra su voluntad enseñándoles cálculo y astronomía, geometría y música» (*Prot.* 318 d 8-e 4). Si Platón en su edad madura hubiese limitado su ideal a la formación matemática, habría que confesar que había venido a quedarse por debajo de Protágoras. Cf. etiam Adam, in *Rep.* VI 495 d, que remite además a su artículo en *Cl. Rev.* XV, p. 220.

61. Cf. Cornford, *Plato and Parmenides* 108-109.

hacernos desconocer que la misma dialéctica socrática ha sufrido una fuerte evolución en Platón. En los primeros diálogos la «ignorancia» socrática lo dominaba todo. Fiel a ella Platón no trataba de enseñar nada dogmáticamente. Se limitaba a hacernos participar internamente en su problema y convertirlo en el nuestro, para que el conocimiento se fuese desarrollando progresivamente en nuestro interior bajo la dirección de Sócrates [62]. Más adelante el tono cambia. Ya en la *República* los interlocutores no se contentan con que despierte sus inquietudes y los ponga en movimiento para que ellos traten de encontrar por sí mismos la solución. Quieren oír lo que él piensa, aunque sólo se trate de una opinión y Sócrates accede (cf. VI, 506 c 3-4, d - e; VII, 517 b 6-8, 533 a). En *Filebo* ha avanzado aún más. Sócrates manifiesta abiertamente el propósito de evitar a sus jóvenes interlocutores todo lo que pudiera conducirlos a un estado de perplejidad y ellos se lo agradecen (cf. 15 e - 16 a), más aún, cuando en el curso del diálogo se encuentran ante una cuestión difícil le recuerdan vigorosamente que el fin del diálogo no es dejarlos en la aporía total y le exigen que no les cree perplejidades preguntándoles lo que no pueden responder (cf. 20 a) sino que las resuelva él (cf. *ibid.* 4-5, 28 b 7-10). No le dejarán partir hasta que haya acabado de discutir toda la cuestión (cf. 23 b 2-4). Aun en cosas que creen comprender desean que sea él mismo quien responda la pregunta (cf. 57 a 7-8).

* * *

En esta actitud más dogmática se ha visto un signo de trasformación del mismo Platón, que de «buscador» socrático de la verdad sin otro conocimiento que el de la propia ignorancia va pasando cada vez más a la posición de un hombre en posesión de una doctrina que quiere comunicar. Algo de eso debió darse, aunque sin apagar nunca en Platón el ansia de buscador insatisfecho con todo lo alcanzado. Pero sería un grave error desconocer el innegable influjo del problema pedagógico en este cambio de actitud. Ante el serio peligro que supone la dialéctica para los jóvenes y sin posibilidad de privarlos de todo contacto con los problemas metafísicos y morales la única solución viable era proponérselos en una forma más dogmática. Esa exposición no basta para formar al filósofo ideal, pero da lo más de que de momento son capaces los jóvenes auditores, y puede más adelante elevarse al ideal por medio de una reflexión madura y ya profundamente filosófica. Esa sería una de las enseñanzas que Platón habría

62. «Plato bleibt freilich auch in diesem Werk seinem sokratischen Grundsatz treu, uns nicht dogmatisch zu belehren, sondern uns innerlich an seinem Problem zu beteiligen und dadurch zu dem unseren zu machen, dass er unter der Führung des Sokrates die Erkenntnis allmählich in unserem eigenen Innern erwachsen lässt». Jaeger, *Paideia* II, 184.

sacado de su larga práctica de formador de la juventud. Esencialmente ésa es la línea que hasta nuestros días ha conservado la enseñanza de la filosofía a la juventud.

Una seria dificultad nos sale aquí al paso. ¿No habrá que decir que Platón después de combatir los métodos y teorías de educación de los sofistas termina abandonando el método socrático para imitar al de los sofistas? No se puede negar que entre el método de los últimos diálogos y el de los sofistas no se da aquella radical oposición de los diálogos socráticos. Al final de su vida Platón enseña [63] y en esto la distancia que lo separa de los sofistas ha disminuido innegablemente. Sin embargo, él sigue teniendo conciencia de distinguirse de ellos claramente. Todo el *Sofista* carecería de sentido sin esa conciencia. Sin querer señalar todos los puntos de diferencia que subsisten, notaremos algunos de especial importancia.

Además de la codicia, que recalca repetidas veces y especialmente en la cuarta (o quinta) definición [64], pone Platón en el *Sofista* la nota profunda distintiva en que la ciencia del sofista es una falsa ciencia y toda su educación es seudo-educación; basada sobre el no ser, se dirige toda a producir meras apariencias de ciencia [65]. El filósofo, por el contrario, vive en contacto con el ser y con la verdad y si es difícil de distinguir es

63. El paso del libro I de la *República* al II es típico para el cambio de actitud. Si hubiera terminado con el final del libro I, tendríamos un diálogo socrático que acaba, como siempre, con una confesión de ignorancia. El comienzo del II indica un progreso. No se da por satisfecho con esa conclusión. Hay que avanzar más y procurar llegar a una verdadera persuasión (cf. II 357 a). Efectivamente, en IV 444 a afirmará que ha descubierto al hombre justo, la ciudad justa y la justicia que hay en ellos.

64. La cuarta definición (225 a 2-226 a 5) nos presenta al sofista como disputador interesado en ganar dinero. Más adelante en la recapitulación de las definiciones (231 c 8-e 7) divide la tercera en dos y así la cuarta pasa a ser quinta. En 225 d nos habla de otra especie de disputador que en vez de ganar dinero lo pierde, que no busca agradar a los más de los oyentes, que recibe el nombre de charlatán y trata de lo justo en sí, lo injusto en sí y las otras determinaciones generales. Creemos que se refiere al verdadero filósofo, al dialéctico. Así piensa también Diès (n. in h. l.) que nota que ya Proclo lo había interpretado así. Lo contrario defiende Cornford que dice que en ese caso el filósofo sería «a species of Eristic arguing for fame or victory», pero esto no se sigue del texto. En d 7-8 nos indica expresamente lo que le mueve y es simplemente el placer que encuentra en tal ocupación. Nótese la diferencia de tono, que parece ofrecer una buena confirmación de que se trata realmente del filósofo. Aquí, 225 d 10-11(y ya en c 9) sólo se habla de καλεῖσθαι — λέγεται, en cambio en los casos anteriores Teeteto ha contestado con toda decisión y sobre la cosa misma (no simplemente sobre lo que se dice). Así en 223 a 9-11, 224 c 6-8, e 4. En la segunda parte de esta misma definición, 225 e 3-5, vuelve a aparecer el tono decidido. De nuevo aparecerá un tono no tan decidido en la definición siguiente (cf. 229 a 6-7, d 1-3 y pr. 231 b 10-c 2, e 4), pero de nuevo tenemos el mismo problema, pues también ahí parece tratarse del filósofo.

65. Cf. *Sof.* 232 b 8-233 a 10 y 233 b ss.: Hacen a los demás capaces de contradecir en todo, como lo hacen ellos. Que un hombre sepa todo es imposible y el que no sabe no puede contradecir al que sabe diciendo algo razonable. Lo que pasa es que parecen a sus discípulos saberlo todo, pero en realidad no lo saben. Tienen una apariencia de ciencia, no la realidad.

porque los ojos de los más no pueden sufrir la claridad de la región en que habita y no porque tenga puesta su morada, como el sofista, en las más oscuras tinieblas [66]. Por eso lo que él enseñe será un reflejo de la verdad frente a la mera ilusión que produce la magia del sofista [67].

Una segunda diferencia importantísima es que toda su enseñanza ha de ser vitalmente asimilada y la considera conscientemente como un mero estadio provisorio hasta que llegue ese momento en que tras un largo convivir y examinar brote de repente la chispa [68]. Eso no puede hacerlo el educador por el discípulo y hasta ese momento no se ha formado el filósofo. Por eso aun en este último período ha podido escribir que la filosofía no se puede enseñar como las otras cosas y que es completamente inútil tratar de expresar sus supremos principios en breves fórmulas (cf. *Cart.*, VII, 341 c 6).

La confianza que Platón tiene en la verdad de lo que enseña hace que mire con plena seguridad al futuro. Asegurada una naturaleza adecuada para la filosofía por medio de la selección, no duda de que a sus discípulos no les pasará lo que a los de los sofistas. Mientras éstos últimos descubren después con dolor la vanidad de los fantasmas que les habían vendido como realidad (cf. *Sof.* 234 d - e), los suyos superarán las crisis y terminarán en una posesión plenamente personal de lo que aprendieron cuando todavía no les era posible una asimilación filosófica perfecta (cf. *Sof.* 265 d). La filosofía sigue para Platón sin identificarse con la formación de la juventud, que sólo es un comienzo imperfecto, una «filosofía para jóvenes» como la ha llamado él mismo en la *República* (VI, 498 b 4-5) [69].

* * *

Sería además falso suponer que en su última época se limitó exclusivamente a la forma dogmática en la formación de la juventud. Por mucho que se insista en la diferencia entre la actitud de los interlocutores de los últimos diálogos y la de los primeros, es cierto que la segunda parte

66. Cf. *Sof.* 254 a.
67. Cf. *Sof.* 234 c.
68. Cf. la descripción de *Cart.* VII 341 c 6 - d 2.
69. En *Rep.* VII 521 c 5-8 nos habla de una «conversión del alma de un día nocturno a otro verdadero, que es ascensión hacia el ser, y que diremos ser filosofía verdadera». El texto ha sido objeto de diversas correcciones, sobre las cuales cf. ADAM n. ad loc. y *Apend.* VI. Parece que su interpretación es la recta y en el texto coincide con Chambry y Pabón-Fdez. Galiano, aunque éstos no parecen haberse dado cuenta del verdadero sentido a juzgar por las traducciones que ofrecen. La περιαγωγή no es todavía la filosofía y la ascensión al ser. La filosofía es el día verdadero y la ascensión (ἐπάνοδος) al ser. La περιαγωγή es el tránsito del día nocturno al verdadero y por lo mismo a la filosofía. Ese tránsito lo identifica a continuación con los estudios propedeúticos que han de preparar para la dialéctica plenamente practicada a partir de los 30 años. En otras palabras la formación de la juventud no es más que un tránsito, un convertir el alma de la oscuridad de una vida de sentidos a las claridades de una vida filosófica.

del *Parménides* queda como caso único en la producción platónica. En todos los demás diálogos se nota una participación más personal y no faltan momentos en que parece revivir todo el dramatismo de las obras de juventud[70]. Diversos indicios nos permiten pensar que, aunque con mucha mayor parsimonia y prudencia, como lo exigían las razones anteriormente expuestas, Platón seguía usando ocasionalmente el método del «elenco» socrático o su forma perfeccionada, la mayeútica. La misma exposición amplia y llena de vida de este método en el *Teeteto* nos está diciendo que no se trata de un mero instrumento ya abandonado por completo, que se recuerda con nostalgia pensando en las grandes esperanzas colocadas en él en otro tiempo. Todo el *Teeteto* es por lo demás una aplicación de dicho método y en él se recalca expresamente el gran principio de la enseñanza socrática: que de él no aprenden nada, sino que lo encuentran en sí mismos y son ellos los que dan a luz muchas cosas y hermosas; Sócrates se limita a asistirles y examinar si son viento o realidad lo que han dado a luz. Más aún, se presenta el arte de Sócrates como arte *de despertar* y apaciguar los dolores y *perplejidades* de que se ven llenos día y noche, mayores que los de las que están para dar a luz (cf. 150 d - 151 a).

Con los años y la experiencia ha visto Platón con toda claridad los graves peligros de ese arte de *despertar* dolores y perplejidades, pero no por eso lo ha abandonado por completo. Si puede ser peligroso, también puede ser sumamente beneficioso. Por eso, una vez dado el toque de alarma que hace tomar clara conciencia del peligro, hay que dejar al filósofo educador el discernir en qué casos se puede aplicar con garantías de éxito y en cuáles sería temerario hacerlo. No se limita sólo a eso su misión. En la frase anteriormente citada añade una nota en la que jamás había pensado en los diálogos de su juventud. El arte de Sócrates no es sólo *despertar* dolores y perplejidades sino también *apaciguarlos*. Espontáneamente viene a la memoria el pasaje del *Fedón* del que hemos tratado más arriba y en particular la observación que allí hace Fedón: «la penetración con que se dió cuenta del efecto que las palabras [de Simias y de Cebes] habían producido en nosotros y lo bien que nos curó» (89 a 4-5). Es que también en este punto Platón lo que hace es formular expresamente y con plena conciencia algo que ya mucho antes había comenzado a hacer practicar a Sócrates, más aún, algo que sin duda había visto practicar a Sócrates en más de una ocasión.

---

70. Excesivamente negativo nos parece el juicio de Taylor: «All of them are formal expositions of doctrine by a leading character speaking with authority: the part of the other speakers is merely to assent, and there is no longer any thoroughly dramatic eliciting of truth from the clash of mind with mind». *Plato* 371.

Si nos fijamos en los diálogos socráticos, vemos un doble tipo de refutación. En unos se trata de un verdadero combate contra un sofista engreído de su sabiduría. En ellos el fin de la refutación es la plena derrota de quien se creía sabio sin serlo. Otras veces, en cambio, Sócrates habla con jóvenes a los que quiere ganar para la filosofía. En esos casos el sentido es bien distinto. No es una derrota lo que se pretende sino una exhortación, un estímulo, un poner al joven en movimiento sembrando en su alma una semilla de inquietud que no le permita dejar a medio camino la empresa comenzada [71]. El tono de la exhortación variará según que se trate de un joven recalcitrante como Alcibiades o de otro que sintoniza desde el primer momento con las palabras de Sócrates como Clinias, pero el fin y los procedimientos son esencialmente los mismos. Lo que nos interesa ahora para el punto de que tratamos es que ya se trate de exhortación ya de lucha, la aporía final nunca se presenta como definitiva. Siempre queda flotando en el ambiente la confianza de que el problema tiene solución y si no se ha conseguido encontrarla esta vez, otra se conseguirá [72]. Es exactamente lo contrario de lo que Fedón nos dice que experimentaron ellos al oír las dificultades de Simias y Cebes: un desengaño cruel sin esperanzas, que no sólo destruía la tranquila confianza con que habían recibido las razones anteriormente expuestas por Sócrates, sino que los predisponía a no fiarse ya de lo que le iban a oír por temor de ser jueces completamente incompetentes o de que incluso el mismo problema no admitiese solución alguna cierta (cf. 88 b 9 - c 6). Es la nota distintiva del desengaño peligroso. La crítica sana debe ir robusteciendo la confianza en la razón debidamente aplicada, mientras que la dañosa destruye junto con la falsa opinión esa misma confianza.

No creemos alejarnos del pensamiento platónico si vemos precisamente aquí una razón para no querer poner en manos de los jóvenes el peligroso instrumento de la dialéctica. La toman a juego y tomada a juego es imposible que robustezca la confianza en la razón al mismo tiempo que destruye falsas opiniones. Para ello es necesario que se la use con seriedad

---

71. De *Eutidemo* 278 e - 282 d (y 288 d ss.) nos dice Gauss que es la más hermosa «exhortación a la filosofía» que existe, en cuanto él conoce, en la literatura filosófica (cf. *Pl's conception...*, 161). También *Alc.* I 106 c - 113 c es un magnífico ejemplo de exhortación a la filosofía. Su fin es mover a Alcibíades a dedicarse a ella y para conseguirlo le presenta su necesidad haciéndole sentir que no basta el conocimiento vulgar que él posee.

72. Véase por ejemplo el final del *Cármides* y nótese cómo Sócrates se echa la culpa a sí y a su falta de habilidad para investigar debidamente, y da por supuesto que se puede llegar a conocer lo que se busca. Naturalmente hay en las palabras de Sócrates una buena dosis de ironía, pero en el fondo se refleja aquí la actitud fundamental del filósofo que lo inmuniza contra el peligro de misología. Cf. también 175 e 4 - 176 a 4, donde vuelve a confesar su inutilidad y afirma expresamente que a pesar de su fracaso la sofrosine es un gran bien. Véanse también las últimas palabras del *Lisis*, 223 b 8, y nótese bien el οὔπω («*todavía* no»).

y respeto y por una persona de reconocido prestigio intelectual y moral [73]. Por eso insiste Platón en la importancia de un buen maestro y considera como uno de sus oficios el evitar al joven discípulo los desengaños peligrosos (cf. *Sof.* 234 d 5-7). En el discípulo exige un temperamento sereno y equilibrado, que le permita esperar tranquilo el momento de la luz sin arrojarlo todo precipitadamente por la borda ante la primera dificultad un poco seria. Por su parte se encarga de ir confirmando su esperanza por todos los medios posibles. Entre otros le hace sentir la belleza de la empresa a que se lanza (cf. *Fedro* 274 a 8 - b 1) y la importancia de tratar de avanzar con todo entusiasmo y en los éxitos parciales que le hace obtener le hace ver un estímulo para seguir adelante sin desfallecer (cf. *Sof.* 261 b 5 - c 4, 264 b 5-10).

* * *

Para terminar ya este capítulo diremos unas palabras sobre el medio de educación que para Platón es el diálogo directo. Está íntimamente relacionado con lo que veníamos diciendo. Conocida es la declarada enemistad de Platón contra escritos y discursos. Especialmente ha tratado esta cuestión en el *Fedro,* donde llega a discutir que el inventor de la escritura sea un bienhechor de la humanidad (cf. *Fedro* 274 e 7-275 b 3). Sabemos que en su tiempo se discutía ardientemente sobre la preeminencia de la palabra hablada o de la escrita, pero el sentido de la enemistad de Platón no se puede encuadrar en los márgenes de esa disputa. No trata él de dar la razón a Alcidamante contra Isócrates, ya que tanto el primero como el segundo se mueven en el terreno de la oratoria política o forense y en Platón la enemistad contra esa oratoria es tan profunda como contra la escritura o incluso más profunda aún [74].

Prescindiendo de otras razones que estarían aquí fuera de lugar, niega valor a la escritura precisamente porque los libros van a parar a manos de quien entiende y de quien no entiende y no saben hablar sólo a los que conviene (cf. *Fedro* 275 e 1-3). Si se les pregunta algo con deseo de aprender, no saben responder, sino que repiten siempre lo mismo (cf. 275 d). No pueden defenderse si alguien les ataca ni enseñar la verdad de modo suficiente (cf. 276 c). Y lo que pasa a los escritos, pasa también a su modo a los discursos oratorios (cf. 275 d 7; *Prot.* 329 a). El defecto radical pudiéramos decir que es la falta de diálogo vivo, animado, perso-

---

73. Así nos ha pintado Platón a Sócrates en *Lisis, Cármides, Eutidemo...*
74. Cf. el interesante capítulo de Friedländer, Das geschriebene Werk (*Platon* I, capítulo V), en particular pgs. 116-120. Una breve pero interesante exposición de todo el problema de los escritos puede verse también en Hackforth, *Phaedrus* 162-164, que confiesa lo mucho que debe a Friedländer.

nal (cf. *Fedro* 276 a 8-9). En cambio la verdadera educación es una siembra realizada por medio de la dialéctica en el alma conveniente (cf. 276 e 5-7). Si la educación fuera el mecánico trasmitir ciencia que pensaban los sofistas, no habría inconveniente en realizarla por medio de escritos y discursos, pero ya hemos visto que Platón tiene un concepto muy distinto de educación y de sabiduría [75]. Los supremos principios filosóficos no se pueden expresar en fórmulas como los otros conocimientos que se aprenden (cf. *Cart.*, VII, 341 c 6) [76] y la única manera de llegar a adquirirlos es por medio del convivir y de una larga conversación sobre el mismo problema. Sólo así es posible que un día se produzca la luz en el alma (cf. *Cart.*, VII, 341 c 6 - d 2). Los escritos sólo comunican apariencia de sabiduría no verdad (cf. *Fedro* 275 a 6-7) y así se hacen los hombres insoportables, llenos de opinión de sabiduría y no sabios (cf. *ibid.* b 2-3 y *Cart.*, VII, 341 e 3-342 a 1) [76a].

Esta es la doctrina clara y constante de Platón. Y sin embargo, él escribió y su enseñanza la formuló también en forma de discursos. La famosa lección sobre el bien, parece haber sido una conferencia en perfecto monólogo, y sin duda no fué la única.

La razón de sus escritos nos la ha dado él mismo, y al mismo tiempo los límites de su condenación. No les niega todo valor. Es verdad que lo de más valor de un hombre se queda depositado en la parte más hermosa, e. d. en su alma [77], si se trata de un hombre serio (cf. *Cart.*, VII, 344 c 6-7), pero como juego y distracción no hay nada más hermoso que el escribir (cf. *Fedro* 276 e) almacenando despertadores del recuerdo para sí y para todo el que vaya por el mismo camino (cf. 276 d). Es verdad que en la mayoría producen los libros sólo apariencias de sabiduría, pero también hay quienes se aprovechan de ellos (cf. *Cart.*, VII, 341 e 1-3). Se podría decir de otra forma que solos los escritos no aprovechan nada, pero sí cuando se los toma como ocasión de reflexiones verdaderamente filosóficas [78]. Algo semejante le hemos oído decir en el *Fedro* sobre las leyendas mitológicas (cf. 230 a).

---

75. Recuérdese lo que sobre la sabiduría se dijo en el primer capítulo. El sabio es capaz de formular su ciencia y de trasmitirla a otro.

76. En la *Carta* II, 314 a-c, la razón que se da para no escribir es tan sólo el peligro de que caiga en otras manos. En cambio se aconseja aprenderlo de memoria, lo que supondría que se puede expresar en fórmulas. La mayoría ven precisamente en esto un rasgo claro de inautenticidad (cf. ex. gr. STEFANINI, *Platone* I, XXX n. 2). Friedländer se inclina por la autenticidad y ve en todo una profunda ironía contra el engreído tirano, de quien se defiende Platón, pero sin querérselo enajenar por completo (cf. *Platón* I 120-121).

76a. Cf. *Teet.* 210 c 2-4, donde expone los resultados completamente contrarios de su método mayeútico.

77. Así creemos que hay que interpretar la expresión ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου. Cf. BLUCK, 7. *and* 8. *Letters* 134

78. De todas formas hay que conceder que la posición platónica frente a los escritos nos parece hoy demasiado negativa. Es posible que en ella influyera

Tampoco excluye absolutamente los discursos. Por una doble razón se pueden usar. Una la ha formulado él expresamente. Para suplir la insuficiencia del diálogo (cf. *Gorg.* 465 e 2 - 466 a 3). Hay cosas que por su misma naturaleza o por la torpeza del interlocutor no se pueden explicar suficientemente si no es por medio de una larga exposición. Los casos en que el Sócrates platónico obra así en los diálogos son demasiado numerosos para que sea necesario citar aquí ningún ejemplo. Otra razón hay, que no encontramos expresamente formulada en Platón, pero sí todas sus premisas. Hemos visto cómo y por qué ha ido evolucionando hacia una forma de enseñanza más dogmática. En tal enseñanza dogmática el discurso seguido tiene un lugar natural que no podía tener en la mayeútica. Además su uso no estaría en contradicción con lo que Platón nos enseña sobre la retórica. Recordemos que su enemistad contra la retórica tiene un doble fundamento: porque no puede más que persuadir, pero no enseñar (cf. *Gorg.* 455 a 4-8), y porque está toda ella fundada en apariencias y mentira (cf. *Fedro* 259 e - 260 a, 267 a 6 - b 1, ...). Esto último hay que excluirlo siempre. Lo primero, en cambio, no es ciertamente el ideal, pero puede ser lo más que se pueda conseguir en ciertas circunstancias y una de ellas sería la formación de jóvenes incapaces todavía de una asimilación más personal de la filosofía. Platón se ha negado siempre a reconocer que la retórica pueda ser el supremo ideal del hombre, pero no ha condenado absolutamente la persuasión. Implícitamente la ha aprobado como lo mejor posible en muchos casos [79]. En la *República* nos dice que la ciudad entera es prudente gracias a la prudencia de los gobernantes y la misión de éstos es conseguir que los ciudadanos hagan por persuasión lo que ellos con su ciencia saben que se debe hacer. En las *Leyes* está aún más acentuada la importancia de la persuasión. En el *Fedro* llega aún

---

la misma naturaleza de los escritos filosóficos de los presocráticos, muy oscuros y de difícil interpretación, la violencia y arbitrariedad con que los sofistas se servían de los poetas para exponer sus propias doctrinas (como lo hace Sócrates en el *Protágoras*) y finalmente la amarga experiencia de verse como filósofo incomprendido y mal interpretado. Sobre esto último cf. Derbolav, *Erkenntnis...* 381. Festugière refiriéndose a *Cart.* VII 341 b 7 - d 2 lo explica todo a base del περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω y ve en Platón la actitud característica de quien contempla y en esa experiencia mística le parece nada todo lo que ha podido escribir (cf. *La Révélation...* IV 86-91). Creemos que sin necesidad de llegar a una experiencia mística se pueden explicar perfectamente las frases condenatorias de Platón en la *Carta* VII y en el *Fedro*. Festugière lo compara con el éxtasis que dicen tuvo Santo Tomás al fin de su vida y después del cual declaró a Fray Reginaldo que su labor docente estaba acabada y que todo lo que había escrito le parecía de poco valor una vez que había contemplado la realidad (ibid.). Pero mientras Santo Tomás no vuelve a escribir después de esa contemplación, Platón sigue escribiendo al mismo tiempo y después de haber escrito la *Carta* VII. Lo mismo se diga del *Fedro*. Aunque hoy se tiende a retrasar su composición, no se le considera precisamente como la última obra.

79. Naturalmente lo que sí habría que conceder es que quien procede de esta forma, por razonable que sea para él, no es filósofo (o al menos no lo es todavía), pero tampoco tiene necesidad de serlo.

más lejos y nos habla de una retórica filosófica fundada sobre verdadero conocimiento de lo que enseña y del alma a la que lo enseña (cf. pr. 277 b 5 - c 7). Contra ésta no tendría nada, aunque en caso de necesidad se la usase no «para enseñar» sino «para persuadir» (cf. 277 c 5-6) [80].

* * *

Lancemos una última mirada a todo lo que hemos expuesto en este capítulo y veamos esquemáticamente la línea de evolución del pensamiento platónico. Frente al optimismo educativo de los sofistas, la negación radical: no se puede enseñar la virtud. Lo único que se puede hacer es por medio de la «refutación» librar de la doble ignorancia y hacer que se tenga conciencia de no saber lo que no se sabe. La experiencia y la reflexión le van enseñando que la filosofía no es para todos, se requiere una naturaleza adornada, entre otras cualidades, de equilibrio y serenidad. Aunque tenga todas esas cualidades, en la juventud no está todavía madura para la filosofía. Hay que prepararla con otros estudios y sólo a los 30 años permitirle que comience a gustar de la dialéctica. Ese debería ser el plan ideal, pero es inaplicable a la realidad del mundo ateniense. Se impone una acomodación. Hay que tratar también temas morales y metafísicos en la formación de la juventud. Lo hará en un tono más dogmático; pero sin renunciar por completo a la aplicación prudente de los métodos que llevan a la asimilación personal. Mientras más se consiga en ese sentido más cerca se estará del ideal, y desde luego no se puede dar por terminada la labor del maestro hasta que después de mucho tiempo salte en el alma del discípulo la chispa. A partir de ese momento el fuego

80. El fin y los caracteres de esta retórica filosófica según el *Fedro* los ha resumido magníficamente Robin: «Or il existe, c'est justement ce que nous enseigne le *Phèdre*, au-dessus de cette rhétorique dont l'objet est de produire des vraisemblances illusoires (260 b-e) una autre rhétorique, qui est philosophique. Celle-ci ne se refuse pas sans doute à persuader (271 a, e sq.), mais elle le fait en rattachant le vraisemblable au vrai, qui en est le principe (262 a-c, 273 d, 277 b)» (*Phèdre*, Notice CXVI). Sobre la misma retórica filosófica trata más extensa y directamente en XLVI-L y CXLVII-CLII, pero sin recalcar como en el trozo citado su verdadero valor como retórica. Véase también el final del *Gorgias* (527 c 1-5). A. Croiset ha notado que más bien que el subtítulo «Sobre la retórica», se le podría poner «Contra la retórica» (Notice 89); y sin embargo, en ese mismo diálogo y a pesar de que todavía no ha aparecido la doctrina de la «opinión verdadera» que expondrá después en el *Menón* (97 b - 100 b), termina condenando absolutamente toda «adulación», pero concediendo al mismo tiempo la posibilidad de una retórica al servicio de la justicia (καὶ τῇ ῥητορικῇ οὕτω χρηστέον ἐπὶ τὸ δίκαιον ἀεί, καὶ τῇ ἄλλῃ πάσῃ πράξει). Cf. *Pol.* 304 c 7 - e 1: la retórica es un instrumento de persuasión a las órdenes del verdadero político (HACKFORTH, *Phaedrus* 11 n. 2, lo relaciona con la retórica reformada del *Fedro*), y 309 c-d: al político y al buen legislador les corresponde imprimir en las almas la recta *opinión* sobre lo honroso, lo justo, lo bueno y sus contrarios.

En el capítulo III al tratar de la verdad veremos el profundo sentido que tiene en el pensamiento platónico servirse de la persuasión cuando no es posible llegar a la posesión perfecta de la verdad, a la ciencia.

que se ha producido se puede ya alimentar a sí mismo. Como instrumento fundamental de toda formación ha de servir el diálogo.

Finalmente, y es el punto fundamental de todo el capítulo, todo esto no es más que un comienzo de filosofía, apenas si merece el nombre, a lo sumo se le puede llamar «filosofía para jóvenes». La verdadera filosofía es la «filosofía de hombres», que reclama para sí la vida entera.

Capítulo III

FILOSOFIA Y VERDAD

En los capítulos anteriores hemos visto cómo la filosofía es para Platón un amor dinámico de la sabiduría y un amor cuyo dinamismo no se agota en los breves años de la juventud. Rompiendo todas las barreras escolares la verdadera filosofía reclama para sí la vida entera y viene a convertirse así en un modo de vida. Los que se entregan sin reservas a sus exigencias constituyen para Platón el grado supremo en la escala de valores humanos y sociales [1], son los poseedores de la única verdadera cultura. Como tales se oponen a todos los representantes de culturas más o menos falsas o superficiales: a los formadores de la juventud que no se han dado cuenta de que formar es algo mucho más profundo que trasmitir fórmulas y recetas ya hechas, a los políticos sin conocimiento suficiente de los primeros principios de toda actividad política, a los retóricos que sólo se preocupan de la forma y no del contenido ni de la verdad de sus discursos, a los logógrafos que se dan por satisfechos con un ligero baño de filosofía, a los sofistas cuya preocupación es más bien aparecer como sabios que serlo en realidad, a los disputadores profesionales que sólo pretenden causar admiración y dejar sin respuesta al interlocutor y no buscar la verdad y hacerla ver y desear, finalmente a todos los que se niegan a filosofar a fondo, consideran la filosofía como una ocupación distinguida para un breve período de la juventud y después viven tan satisfechos sumergidos en las sombras de la opinión y las apariencias.

Este múltiple contraste ilumina desde sus diversos puntos de vista la figura del filósofo. No podemos detenernos a examinar cada una de sus facetas y recoger las ricas lecciones que contienen. Nos contentaremos con fijarnos en lo que nos parece constituir el contraste radical. Frente

---

1. El filósofo ocupa siempre el primer lugar en todas las ocasiones en que Platón propone una escala de valores. Así, por ejemplo, al hablar de las reencarnaciones o destino después de la muerte, cf. *Fedro* 248 c - 249 c, pr. 248 d 2 - 4, *Fedón* 80 e 3 - 82 c 1, pr. 82 b 8 - c 1; 114 b 6 - c 6.

a todas esas falsas culturas el filósofo está poseído por *la pasión de la verdad*. Examinar este aspecto de la filosofía nos servirá para iluminar, profundizar y completar la materia de los dos capítulos anteriores. La sabiduría no es otra cosa que la perfecta posesión de la verdad, y educar es en último término comunicar la verdad o ayudar a encontrarla.

Un simple recuento de las veces que aparecen en los escritos de Platón las palabras ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθῶς, ἀληθεύειν nos daría una idea de hasta qué punto constituía la verdad el centro de sus preocupaciones. Dos sentidos fundamentales tiene la verdad en Platón. Ocasionalmente también aparece un tercero, el de veracidad [2]; pero ordinariamente se trata de la verdad ontológica o de la lógica. Ambas están íntimamente ligadas entre sí. La plenitud de la verdad lógica consiste en el perfecto conocimiento de la verdad ontológica. En este capítulo atenderemos especialmente a la verdad lógica.

El alma de Platón siente una profunda sed de verdad y al servicio de la verdad y sólo de la verdad piensa él que debe estar el filósofo. «Sin otra preocupación que la verdad» (οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές) nos lo ha presentado en el *Hipias Mayor* (288 d 5) bajo la curiosa figura de ese supuesto personaje intratable y mal educado, que no se separa jamás de Sócrates ni le permite descansar sobre opiniones mal demostradas. Mientras que las ilusiones de Hipias se limitan al efectismo y a impresionar (cf. 292 a 1, 298 b 5 - c 2), la única preocupación del filósofo es la verdad y no tiene inconveniente en servirse de los ejemplos y palabras más vulgares en su búsqueda, aunque a los delicados sofistas les parezcan malsonantes e indignas «en una respetable ocupación» como es la filosofía (ἐν σεμνῷ πράγματι, 288 d 2-3) (cf. 288 d 1-5, 291 a 3 - b 1).

Numerosos pasajes de los diálogos socráticos nos hacen ver prácticamente que ésa era la actitud de Sócrates. En la *Apología* nos dice además formalmente que la vida que hay que llevar debe consistir en preocuparse no de dineros ni de fama ni de honor sino de la inteligencia, *la verdad* y el alma (cf. 29 d 6 - e 2) [3].

Exactamente en el mismo tono le oímos hablar al final de su vida. «A nosotros no nos interesan sus personas —leemos en el *Sofista* (246 d 8-9)— sino que la verdad es lo que buscamos» (ἡμεῖς δὲ οὐ τούτων φροντίζομεν, ἀλλὰ τἀληθὲς ζητοῦμεν). El fin de la disputa —nos dice el *Filebo* (14 b 5-8)— no es hacer triunfar lo que yo digo ni lo que dices tú, sino que ambos,

2. Así por ejemplo en *Hipias menor*, cuyo argumento es precisamente la veracidad y la mentira. Ἀλήθεια aparece sólo una vez (370 e 3), pero en cambio encontramos hasta 13 veces el adjetivo ἀληθής con el sentido de veraz (364 e 8, 365 b 4, c 5, 366 a 6, etc.).

3. Según la *República* el filósofo debe detestar la mentira y amar la verdad, pues no hay cosa más íntimamente ligada a la sabiduría que la verdad (cf. VI 485 c).

tú y yo, debemos militar al servicio de la suprema verdad (τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν ἡμᾶς ἄμφω). Y hacia el final del mismo diálogo nos recuerda que no se trata de ver qué ciencia es la más honrada y útil, sino cuál es la que tiene por objeto lo claro, exacto y verdadero en sumo grado (τὸ σαφὲς καὶ τἀκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον) y de la potencia de nuestra alma que ha nacido para enamorarse de la verdad y hacerlo todo por ella ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν) (cf. 58 b 10 - e 1).

Cuando se trata de la verdad todo pierde su valor ante los ojos de Platón. La célebre frase «amicus Plato sed magis amica veritas» [4], refleja la postura del mismo Platón, si no más, al menos tanto como la de cualquier otro. Nada importa quién lo dijo, pues en manera alguna tenemos que examinar quién lo dijo, sino si es verdad o no lo que se dice (cf. *Cárm.* 161 c 3-5) [5]. Y no es sólo no preocuparse de averiguar quién lo dijo cuando no se sabe, sino que aun en el caso de que nos sea perfectamente conocido e íntimamente amado no hay que vacilar en abandonarlo si así lo exige la verdad, porque, como nos dice en la *República,* «no hay que honrar a un hombre por encima de la verdad» (οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ) (X, 595 c 2-3). Con estas palabras se anima a excluir de su ciudad a Homero, a pesar de que ha de confesar el placer extraordinario que le producía su poesía (cf. 607 c 8 - d 1), pero sería una impiedad traicionar lo que se tiene por verdadero (ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅδιον προδιδόναι, 607 c 7-8) [6].

* * *

La pasión por la verdad es, pues, esencial en el filósofo tal como lo concibe Platón. Sin embargo, como ya vimos en el capítulo I, en las páginas del *Fedón,* en las que define la filosofía por el amor de la verdad, nos dice también expresamente que en esta vida es imposible satisfacer ese amor, y en multitud de pasajes se ha complacido en presentarnos la «igno-

4. El origen de la frase se suele ver en *Et. Nic.* I, 6, 1096 a 16, donde Aristóteles justifica su abandono de las ideas de Platón a pesar del amor que le tiene. El pensamiento es el mismo, pero las palabras de Aristóteles no son las que han pasado a la historia. Aristóteles escribe: ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν [sc. Platón y la verdad] ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Con placer hemos visto cómo Burnet en su comentario no se ha descuidado de notar el marcado sabor platónico de todo el trozo en el tono e incluso en el estilo. Como confirmación aduce precisamente los textos de la *República* que nosotros citamos a continuación en el texto.

5. Véase también *Fedro* 275 b 8 - c 3. Cf. p. 81, sobre no probar a fuerza de testigos sino de razones que convenzan al interlocutor.

6. En el *Fedón* le hace decir a Sócrates de sí mismo lo que en la *República* le ha hecho decir de Homero, pero el tono y la forma son más suaves, sin duda porque en este caso es Sócrates el que tiene la verdad y así no se da verdadera oposición como se daba en la *República* (cf. *Fedón* 91 c 1). También es posible que las mismas circunstancias dramáticas hayan contribuído a suavizar el tono.

rancia socrática» como nota característica de su filósofo. Esto ha dado lugar a que se haya podido pensar que para él lo importante en la filosofía era el aspecto metodológico o la actitud existencial de buscador, mientras que el contenido doctrinal no le preocuparía. El buscar sería lo importante, no la verdad que se busca. Lo único que habría pretendido con sus diálogos sería despertar una inquietud y poner en camino para que cada uno busque por su cuenta [7].

El filósofo platónico no es sólo un *buscador*. Es imposible que se ame apasionadamente la verdad sólo por su valor metodológico. Su ideal no es el de un buscador incansable que nunca encuentra nada y sigue no obstante buscando. La realidad es que va encontrando y eso es lo que le alienta a seguir adelante [8]. Las mismas definiciones que va rechazando como insuficientes no le dejan plenamente vacío, como tampoco lo dejan al lector que, a pesar de su insuficiencia, ha visto iluminarse en ellas un aspecto de la realidad que se trata de definir [9]. La aporía final se debe a que ese aspecto no es toda la realidad, pero si no hubiese descubierto nada de la realidad, no movería al lector a continuar por su cuenta el movimiento comenzado. El mismo valor metodológico exige que sea algo más que puro método [10].

Ya vimos ampliamente en el capítulo II que el fin de Platón no era sembrar el escepticismo entre sus jóvenes oyentes. No hay para qué repetir de nuevo lo que allí dijimos [11]. Sólo conviene notar que toda la actitud de Platón en el problema de la misología nos indica ya que la verdad no le era en manera alguna indiferente. La razón por la que considera la

---

7. Quienes así piensan no tienen inconveniente en afirmar con Mazon que, a pesar de todas las protestas de Platón, poseemos en sus escritos lo mejor de su pensamiento, porque su obra no es una revelación sino un método. Nosotros no podemos suscribir sin más precisiones esa afirmación.

8. Ya vimos en el cap. II que en sus diálogos no falta algún ejemplo de aplicación pedagógica de esta idea: lo que ya se ha encontrado ha de animar a seguir investigando, cf. p. 102.

9. Con razón ha notado Friedländer a propósito de *Lisis* y contra v. Arnim: «Es handelt sich nicht um Sätze die Platon billigt und um andere die er missbilligt. Sondern ein Satz zeigt etwas, und darum wird er aufgestellt. Aber er zeigt zu viel oder zu wenig, und darum wird er vernichtet. Und ebensowenig darf man in den «wiederlegten» Sätzen jeweils «Liebestheorien von Platons philosophischen Kollegen» sehen». (*Platon* II, 1 289, n. 9).

10. Para Platón, según Stefanini, «il processo della ricerca, pur nella sua infinitezza, presuppone una κτῆσις iniziale che, sviluppando via via la propria virtualità, rende possibile gli acquisti successivi e progressivi» (*Platone*, I, LXXXVI). «... la tendenza ha bensì un valore, ma in quanto esiste una mèta alla quale la tendenza, presto o tardi, conduce; e ha valore il processo indefinito della ricerca, in quanto questo è la *conditio sine qua non* per ottenere su questa terra le folgorazioni dell'intuito e la visione pacifica in un'altra vita. [...] I problemi costituiscono un'esigenza soggettiva di soluzione, perchè esiste una realtà oggettiva che il soggetto vuole intendere. Eros non sarebbe inquieto se il padre non gli avesse lasciato in eredità il ricordo d'una grande ricchezza». (*Ibid.* LVI-LVII).

11. Cf. pp. 84 ss.

misología como el mayor mal no es simplemente porque hace abandonar la investigación sino porque priva al alma del conocimiento de la verdad [12].

La ignorancia socrática no tiene signo escéptico alguno. Además de lo que había en ella de ironía, iba siempre acompañada de un ardiente y eficaz deseo de tratar de salir de ella [13]. El aceptarla tranquilamente y no indignarse de ser cogido en ella es indigno de un filósofo —le oímos decir en el libro VII de la *República* (535 e), donde llega a comparar tal actitud con la de un cerdo que se revuelca a gusto en la inmundicia.

* * *

Mas no nos contentemos con decir lo que no es. Tratemos de ver positivamente cuál es el sentido platónico de la «ignorancia socrática». Se ha notado con frecuencia una diversa actitud frente a la verdad en Sócrates y Platón. Este no se habría quedado en la mera ignorancia socrática sino que habría descubierto una metafísica y su ilusión más profunda sería comunicar esa verdad que había encontrado, hacer que otros vieran por medio de sus ojos [14]. La «ignorancia socrática» sería para él sólo un estadio transitorio y en esto se distinguiría profundamente de Antístenes [15].

El problema histórico cae fuera de los márgenes de nuestro estudio. No podemos discutir aquí si fué Platón o si fué Antístenes el que llevó a sus últimas consecuencias la línea del pensamiento socrático. Pero sí nos interesa vivamente ver cuál es el sentido de la «ignorancia socrática» en Platón y si se da en su pensamiento un verdadero corte y no más bien una evolución progresiva dentro de la misma línea. Creemos que esta segunda alternativa es la verdadera [16]. En Platón no se da corte alguno en este punto sino continuidad en la evolución y ulterior desarrollo de su pensamiento. Ni la «ignorancia socrática» de los primerós diálogos es plena ignorancia ni el mayor dogmatismo de los diálogos metafísicos supone un pleno saber. Ambos ocupan una posición intermedia, como corresponde al filósofo, intermedio entre el sabio y el ignorante [17].

---

12. Véase especialmente *Fedón* 90 c 7-d 1 y d 6-7, cf. también 91 c 1. La traducción de todo el trozo puede verse en el capítulo II, p. 88-89.

13. Las palabras de Sócrates en *Cratilo* 384 c 1-3 pueden servir perfectamente como expresión de su actitud constante.

14. Cf. FRIEDLAENDER, *Platon*, I, 180.

15. Das Ideal des Antisthenes, der das Wissen leugnete und in der «sokratischen Kraft», dem unbeugsamen sittlichen Willen, das Wesentliche sah, und die Lehre Platos, die das sokratische Nichtwissen als blosse Uebergangsstation zur Entdeckung eines tieferen und unerschütterlichen, im Geiste selbst latenten Wertwissens ansieht, sie erheben beide wieder den Anspruch, der wahre bzw. der zu Ende gadachte Sokrates zu sein. (JAEGER, *Paideia*, II, 73).

16. Por eso nos parece excesivo decir, como lo hace Jaeger en el texto citado en la nota anterior, que Platón viera en el «no saber socrático» tan sólo una «mera estación de tránsito».

17. Friedländer ha notado que, como es propio del diálogo socrático ter-

Veámoslo comenzando por los diálogos socráticos. Las palabras nos hablan continuamente de ignorancia, de no saber, pero en el fondo se siente claramente que hay algo más que un mero no saber. Se ha notado con razón que el no saber del verdadero filósofo presupone una positiva experiencia en la que realmente ha divisado el objeto, naturalmente como algo que supera su capacidad de comprensión. Sólo el que ha mirado al sol sabe que su luz supera la potencia visiva del ojo humano [18]. Pero al mismo tiempo que tiene conciencia de ese exceso del objeto sobre su propia potencia, sabe mucho más sobre su naturaleza que todos aquellos que sin haberlo mirado ni divisado de ninguna forma se ponen a definirlo.

Es la actitud del Sócrates de los primeros diálogos. A pesar de su ignorancia sabe lo suficiente sobre las diversas virtudes para darse cuenta de la insuficiencia de las definiciones que se proponen y que él va deshaciendo con su «elenco», y todas las aporías no logran hacer vacilar sus profundas convicciones.

Veamos un caso especialmente característico. En el *Critón* Sócrates no afirma conocer lo que es la justicia, pero habla de ella como quien sabe lo que en el caso particular de que se trata diría el entendido y la verdad misma y no se deja conmover en sus convicciones por las opiniones de los más. De esas falsas opiniones no hay que preocuparse, sólo de lo que dicen los entendidos y la misma verdad (cf. 48 a 5-7) [19]. No explica quién es el que entiende de lo justo y de lo injusto, como ha explicado quién es el que entiende de la salud del cuerpo (cf. 47 b 4); pero sí queda claro que Sócrates conoce su manera de pensar y a ella acomoda su conducta en contra de la opinión de los más. Dice que a él desde hace tiempo *le parece* así y se lo sigue pareciendo ahora e invita a Critón a exponer lo que tenga en contra (cf. 49 e 1-2), pero su confianza es mayor que si se tratase de una mera opinión. Al final termina declarándolo abiertamente: hablar en contra será perder el tiempo (μάτην ἐρεῖς); pero, con todo, que hable

---

minar con el no saber, lo es del platónico quedarse ante el objeto supremo mirándolo sólo desde lejos (cf. I 180). Como vamos a ver es la misma posición radical y esa identidad es la que quisiéramos subrayar.

18. Cf. Pieper, *Ueber den...* 26-27. Puede verse también Zeller 126, aunque se limita a Sócrates.

19. M. Croiset anota: «La verité, conçue comme un attribut de Dieu, semble être ici identifiée à Dieu lui-même». A esa interpretación acomoda su traducción: «qu'il faut nous soucier [...] du jugement de celui qui, seul, s'y connaît en fait de justice et d'injustice, en un mot, de la vérité pure». Que hay que despreciar el juicio de la gente y atenerse a Dios que juzga con verdad es un pensamiento hermoso y justo, pero está completamente fuera de sitio en todo el ambiente de este diálogo. Todo el contexto (desde 47 a y ya antes) trata sólo de las diversas opiniones *humanas* y ὁ εἷς no se ha de tomar necesariamente como «uno» solo, sino que está por «los entendidos» contrapuestos a οἱ πολλοί que no entienden (cf. 47 b 3, d 1-2). Véase también 44 c 6-9, donde a la falsa opinión de «los más» de la que no hay que preocuparse se opone la de οἱ ἐπιεικέστατοι en los que sí hay que pensar y que juzgan de las cosas como en realidad son.

si piensa que conseguirá algo más (54 d 5-7). Y nótese que no se trata de una cuestión sin mayor trascendencia, sino de dejarse matar por seguir esa «opinión» en vez de ponerse en salvo haciendo caso a la opinión de los más.

La misma combinación de convencimiento profundo de poseer la verdad con declaraciones expresas de ignorancia encontramos en el *Gorgias* (cf. pr. 509 a). El repite siempre lo mismo, que no sabe si es como dice, pero sí que no ha encontrado a nadie que diga lo contrario sin hacer el ridículo (cf. 509 a 5-8). Esas restricciones no quitan lo más mínimo de fuerza a su profunda convicción de que es mucho mayor mal hacer injurias que sufrirlas y que la mejor vida que hay que elegir no es la de triunfos a que lo exhorta Calicles sino la «despreciada» del filósofo (cf. 482 a, 508 b ss., 522 c - e). Y su convicción no es meramente teórica o de palabras, sino que le lleva a vivir de hecho conforme a eso que *no sabe si es así* (cf. 509 a 6) y eso sabiendo que la consecuencia puede ser incapacitarse para defender su derecho y salvar su vida si alguien lo lleva a los tribunales (cf. 486 a 8 - b 4, 522 b 3 - c 3).

Igualmente el *Cármides*, a pesar del fracaso en el intento de definir la sofrosine, se termina con la confesión de que la sofrosine es un gran bien (cf. 175 e 4-176 a 4). Este convencimiento sigue firme a pesar de todas las dificultades y aporías que el diálogo le ha descubierto [19a]. Y se podrían añadir todavía otros ejemplos, pero no lo creemos necesario.

* * *

Nada, pues, de mera ignorancia en los diálogos de juventud. En ellos encontramos junto a la confesión de ignorancia un profundo convencimiento de poseer la verdad. Más adelante el tono cambia. Se va haciendo más decidido y seguro y ese convencimiento profundo va tratando de conquistar el primer plano, pero junto a él aparece siempre viva la conciencia de lo imperfecto de su posesión de la verdad y consiguientemente de la ignorancia radical de todo conocimiento humano.

Veámoslo acompañándole en las diversas etapas de su evolución. Un primer paso lo constituye la «opinión verdadera» o «recta» (δοξα ἀληθής, ὀρθὴ δόξα, εὐδοξία) del *Menón*.

Recordemos lo que ya dijimos en el capítulo I [20]. La sabiduría técnica constituía para Platón el tipo de la sabiduría. Trasladado ese ideal al

---

19a. Se podría hablar ciertamente en todos estos casos de un conocimiento por connaturalidad, pero con tal de no restringirlo demasiado hasta convertirlo casi en un mero instinto ciego. El conocimiento de que Platón nos habla aquí supone una expresa reflexión y una toma de posesión consciente aunque sin llegar a la perfección de la verdadera ciencia.

20. Cf. p. 47. Véase también cap. II, p. 70.

terreno de los conocimientos éticos y metafísicos resultaba que sólo se sabía aquello que se podía analizar y definir (λόγον διδόναι). La ignorancia socrática se mide ciertamente según esta norma. Realidades rebeldes a un análisis completo y a una definición perfecta son realidades que no puede decir que conozca. La confesión de ignorancia es la expresión de que sus ansias de perfecta inteligibilidad no están satisfechas.

Mas decir simplemente que no se sabe lo que no se puede definir ni comprender con perfección lleva también a consecuencias absurdas[21]. Platón debió irse dando cada vez más clara cuenta de ello. No se podía decir ciertamente que los buenos políticos, como Pericles, poseyeran un conocimiento científico del arte de gobernar, pero tampoco se podía decir que fueran simples ignorantes.

En el *Menón* (cf. 97 b - 100 b) admite abiertamente un conocimiento no científico, la opinión verdadera o recta, que pone en contacto con la verdad y sirve para dirigir las acciones de la vida, privada o pública, ni más ni menos que la ciencia. Su origen es una especie de inspiración, como la de poetas y adivinos. Los que se guían por ella obran bien, pero no saben nada de lo que dicen (ἴσασιν δὲ οὐσὲν ὧν λέγουσιν, 99 c 4, cf. d 4). Se trata, pues, de un conocimiento de segunda categoría, que puede bastar a políticos, adivinos, poetas. El filósofo, personificado por Sócrates, aspira a algo más, a darle estabilidad mediante el vínculo de causalidad (αἰτίας λογισμῷ) que le ha de descubrir la reminiscencia (cf. 98 a 3-8), pero eso no pasa de ser una aspiración. En la realidad confiesa que no posee ese conocimiento superior, esa verdadera ciencia (ἐπιστήμη). No sabe lo que es la virtud (cf. 71 b 1-4, 86 e 1-2, 100 b 4-7). Por eso ha tenido que contentarse con una exposición hipotética (cf. 86 e 2-87 b 6).

* * *

En el *Banquete* no es ya el conocimiento de los buenos políticos, sino el mismo conocimiento filosófico el que se explica a la luz de la doctrina de la opinión recta. Entre la sabiduría y la ignorancia hay un término

21. En Laques nos dice que de lo que sabemos podemos decir qué es (cf. 190 c 5-6) y lo entiende en el sentido de poder definirlo. La consecuencia de esta excesiva exigencia es no sólo que a un Eutifrón se le escapen las definiciones que propone como las estatuas de Dédalo y lo dejen sin saber qué decir (cf. Eutifrón 11 b-6 - e 1) sino que un hombre honrado y valiente, que tiene ciertamente una idea de lo que es el valor, termine indignándose consigo mismo por su incapacidad de expresar lo que sabe (cf. *Laq.* 194 a-b). Véase también cap. II, n. 29. En el *Hipias Mayor* confiesa Sócrates los fuertes reproches interiores que siente por atreverse a hablar de discursos bellos o acciones bellas sin saber lo que es la belleza, pues cómo sabrá qué discurso es bello y cuál no sin saber lo que es la belleza (cf. 304 d 5 - e 2). Y sin embargo, es una realidad que se puede saber sin saber definir la belleza. Es el hondo problema que tanto le cuesta resolver.

medio (τι μεταξύ), el opinar rectamente sin poder dar razón, la opinión recta (cf. 202 a). Ese es el puesto del ἔρως filosófico, pues ni los sabios filosofan ni los ignorantes sino los que están entre ambos extremos y tal es el amor (cf. 203 e 6-204 b 2).

La identificación de la filosofía con el amor no deja de ofrecer seria dificultad, ya que el amor es un delirio (μανία) [22] y el delirio, aun el divino, es un modo inferior de conocimiento [23]. Es lo que acabamos de ver en el *Menón* y nos repite Platón en otros diálogos (cf. *Apol.* 22 a - d, *Ión* 533 e - 535 a, *Tim.* 71 e - 72 b). Al identificar la filosofía con el amor, en el *Banquete* y en el *Fedro,* ha expresado la condición del saber humano que no llega a la perfección de la sabiduría [24]. Es la afirmación de la limitación del conocimiento filosófico sin perfecta inteligencia ni comunicabilidad.

* * *

Mas Platón no se satisface con esta explicación. Su alma tiene sed de inteligencia, de conocimientos de los que pueda dar razón. No todo es delirio divino del amor. En la *República* va hacia algo más, hacia algo que supere la mera «opinión». El puesto supremo en la carrera del filósofo lo ocupa la dialéctica con sus métodos enteramente racionales y científicos, a los que por su naturaleza estaría destinado a ceder el puesto el amor [25]. En un sentido es claro que en la *República* reclama Platón para el conocimiento filosófico el nombre de «ciencia» en oposición a la mera «opinión».

Pero es porque ha cambiado el concepto de opinión. En el *Menón* y en el *Banquete* lo entendía en un sentido noseológico. Era un conocimiento incapaz de dar cuenta de sí, de justificarse reflejamente, y además, al menos en el *Menón,* inestable. En el libro V de la *República,* por el contrario, lo explica con categorías ontológicas. El puesto de la opinión sigue siendo intermedio entre la ciencia y la ignorancia, pero no por la naturaleza del acto, como en *Banq.* 202 a 3-7, sino por la del objeto. La ciencia tiene por objeto el ser, la ignorancia el no ser y la opinión, como intermedio entre ciencia e ignorancia, el intermedio entre el ser y el no ser, es decir, el medio ser del mundo sensible. Es la clara formulación de lo que Stefanini nos presenta como característico del mundo griego: «el pensar es ver y reflejar en sí limpiamente el objeto existente más allá del pensamiento; la actividad del sujeto no interviene en manera alguna en

22. Cf. *Banq.* 218 b 3-4, τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας. El que habla es Alcibíades.
23. Cf. Robin, *La Théorie...* 198-201.
24. Cf. Stefanini-Santinello 1421.
25. Cf. Robin, *l. c.* en n. 23.

producir, aumentar, disminuir la claridad de la visión» [26]. Pero, como el mismo Stefanini ha notado «*formalmente* ha permanecido Platón esclavo de este dogma; *sustancialmente* el valor de su especulación consiste en haberlo contradicho, desmentido» [27]. La afirmación de *Rep.* 477 a 3, τὸ... παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, queda sin confirmación experimental en los diálogos. Por el contrario la imperfección del conocimiento depende en ellos no de la imperfección del objeto sino de las deficiencias del sujeto [28].

Y no hay que esperar a otros diálogos. En la misma *República* en el momento decisivo abandona los principios que acaba de formular en el libro anterior y se sirve de los términos δόξα y δοκεῖν para designar su conocimiento del supremo principio no hipotético, de la suprema forma del Bien (cf. VI, 506 c 5-8, 509 c 3-4). No creemos que se trate de mera ironía [29]. En el fondo de todas las restricciones en que tanto abunda este pasaje [30] se oculta la conciencia que tiene Platón de no poder dar suficiente cuenta de su conocimiento ni a sí mismo ni, mucho menos, a los demás. Le parece tan imperfecto y tan lejano del ideal que no se atreve a darle otro nombre que el de opinión. Su único recurso es refugiarse en la imagen y tratar por ese medio de dar una idea de lo que se escapa al perfecto análisis y rompe todos los moldes de una definición. Y sin embargo, esa realidad que está en los mismos límites de lo cognoscible y apenas se ve (cf. *Rep.*, VII, 517 b 8-9), esa realidad que sólo puede explicar por medio de analogías es el sol que ilumina toda su vida y el último fundamento sobre el que descansan todas sus convicciones. Es la misma tensión radical entre el saber y el no saber, que se manifiesta unas veces en una ignorancia que sabe y otras en un saber que no sabe [31].

* * *

Ya en el *Gorgias* había expresado la imposibilidad de que el filósofo,

---

26. *Platone* XLVI.
27. *Ibid.*
28. Cf. Stefanini, *Platone* XLVI.
29. Adam nota una innegable ironía en 506 c, que se manifiesta abiertamente en c 10-d 1: ἐξὸν παρ' ἄλλων ἀκούειν φανά τε καὶ καλά. En estas palabras, que se refieren a los sofistas, se da ciertamente ironía, pero eso no quiere decir que se dé también en lo anterior. Tampoco lo prueba lo que añade Adam, que Platón con frecuencia finge ignorancia y desconfianza antes de exponer un principio de cuya verdad está profundamente convencido. Lo confirma remitiendo a V 450 d, pero la comparación nos parece probar exactamente lo contrario, como hemos expuesto en el *Apéndice* II. Al fin termina Adam: «although he does not claim to have perfect knowledge». Esa simple concesión bastaría para ver qué lejos está ya Platón de la doctrina expuesta en V 477 a-480 a, según la cual respecto de las verdaderas realidades no cabía más que una alternativa o conocimiento perfecto o ninguno.
30 Cf. *Apéndice* II.
31. «Egli è sapiente della sua ignoranza che tende continuamente a superare; è ignorante della sua sapienza che aspira incessantemente a riconquistare». (Stefanini, *Platone* I, XXXIV).

llevado a un tribunal de hombres tan insensatos como niños (cf. 464 d 7), haga comprender a sus jueces sus razones (cf. 522 b 4 - c 3). Esa misma imposibilidad la había reconocido al condenar los escritos en el *Fedro* porque no pueden defenderse y van a parar a manos de quienes no están capacitados para entenderlos (cf. 275 d 9 - e 3). En la *Carta* VII avanza más. La imposibilidad no se debe sólo a la incapacidad y falta de preparación de los lectores sino a la misma naturaleza del conocimiento filosófico que no se puede formular como otros conocimientos (cf. 341 c 6). Más aún, esa imposibilidad no se limita a la formulación escrita. Se extiende a la misma palabra y no ya a la palabra en forma de discursos, que también había sido condenada en el *Fedro* junto con los escritos [32], sino al mismo diálogo. Ni siquiera en él puede formular adecuadamente sus conocimientos y comunicarlos a un discípulo lleno de interés y benevolencia. Sólo puede esperar a que un día salte en su alma la chispa de la verdadera inteligencia (cf. 341 d 1-2). Aquí ya no habla Platón de δοξα, pero si se mide lo que dice por su exigencia del λόγον διδόναι, hay que confesar que este supremo conocimiento no satisface plenamente sus ansias de inteligibilidad y de posibilidad de comunicación [33]. Mas precisamente porque esas ansias nunca quedan plenamente satisfechas, tiene siempre la filosofía tarea que realizar. La meta se aleja siempre cuando se la creía alcanzada y el dinamismo no puede reposar sino en la perfecta contemplación de la otra vida [34].

* * *

Mas de toda esta concepción no se sigue en manera alguna una concepción más o menos relativística. Esa verdadera inteligencia que como una chispa ha de brillar de repente en el alma de cada uno no trae consigo una verdad meramente personal, distinta para cada uno.

Para Platón la verdad es una. A pesar de la imperfección del conocimiento filosófico tan lejano del ideal, de una cosa está seguro: conoce la verdad imperfectamente, porque no puede analizarla y comprenderla como quisiera, pero lo que conoce es la verdad y quien la conozca ha de

---

32. Así en 275 d 7-9, que parece referirse a los discursos antes de ser escritos por la contraposición que añade después en 9-10 (Cf. Patzer 29-30). Lo confirma 277 e 6-8 con su expresa mención de la doble forma en que ningún discurso merece ser tomado en serio, «escrito o pronunciado» (γραφῆναι οὐδε λεχθῆναι). Implícitamente ya está la misma idea en todo el contexto, ya que lo que contrapone a los escritos es el diálogo personal y vivo, y por otra parte lo que dice contra los escritos se puede aplicar igualmente a los discursos pronunciados y de hecho lo ha aplicado él mismo en otros diálogos (cf. *Prot.* 329 a 3 - b 2, y nótese especialmente ὥσπερ βιβλία).

33. No sólo no puede comunicarlo, sino que puede ser refutado con facilidad, aunque οὐχ ἡ ψυχή... ἐλέγχεται (cf. *Cart.* VII 343 d 2-9).

34. Cf. cap. I, pp. 33-38 sobre la trascendencia de la filosofía.

pensar como él. En el *Teeteto* ha combatido expresamente la tesis relativística de Protágoras. Pero más claramente aún nos ha hecho ver lo lejos que estaba de todo relativismo al exponernos sus ideales filosófico-políticos.

Para él la verdad es una para todos. El gobernante ideal debe conocerla lo más perfectamente posible y no permitir en su ciudad doctrina alguna contraria a ella. Ya vimos en el capítulo I cómo llegó a darse cuenta de que ese ideal exigía al frente de su ciudad un verdadero «sabio» y no un simple «filósofo» [35]. Aunque con gran dificultad, tuvo que terminar por reconocer la irrealizabilidad de su ideal, pero afirmando siempre, no obstante, que ése era el gobierno ideal y fuera de él todos eran malos. Es decir, el cambio en ideas políticas no supone cambio alguno en su aprecio de la verdad, que sigue siendo una para todos y su posesión el único medio de ser realmente feliz.

En ambientes en que la libertad se recalca con tal fuerza como si fuera el único valor que hay que salvar, proteger y fomentar en todo momento, han de sonar naturalmente de forma extraña las palabras de Platón. Algunos han procurado ponerles sordina rebuscando en sus obras otras frases que parecieran decir lo contrario. Otros sencillamente las admiten como de Platón y extienden al autor la condenación que les merecen sus doctrinas. Por nada del mundo quisieran ellos vivir en la ciudad platónica.

Sin hacernos solidarios de todas y cada una de las cosas que Platón enseña, creemos que en el fondo de su pensamiento hay algo que debería ser objeto de profunda reflexión para el hombre moderno. Le ayudaría a darse clara cuenta del doble error que más o menos disimuladamente se puede esconder en algunas concepciones modernas: el relativismo doctrinal para quien no hay verdad alguna absoluta y un idealismo utópico que desconoce la verdadera situación en que se encuentran infinidad de hombres [36].

---

35. Cf. pp. 54-57 y n. 79.

36. La libertad es ciertamente la suprema prerrogativa del hombre, base de toda moralidad y condición indispensable para el verdadero valor humano de sus actos, pero la plena realización de la libertad se da sólo en la verdad. En la medida en que se vive en ella, en esa medida se está capacitado para un verdadero ejercicio de la libertad que eleve y perfeccione al hombre. La libertad es una perfección del hombre y no se la puede entender independientemente del ser del hombre y de las condiciones de su perfección. A veces parece que se la quiera entender como algo totalmente independiente de todo lo que no sea su propio ejercicio y actuación. Eso podrá tener sentido tal vez para quienes definen al hombre como un ser condenado a la libertad, para nosotros no lo tiene ni lo tenía ciertamente para Platón. En último término tampoco lo tiene para los mismos que así lo definen, como lo muestran sus mismos intentos de proponer una ética existencialística. ¡Qué difícil es ser plenamente consecuente con el error! Lo que sí hay que conceder es que Platón, aunque sin negar la libertad ni caer en el pleno determinismo moral que algunos le atribuyen, no

Para Platón en cambio la verdad es única y tiene absoluto derecho a prevalecer sobre el error. El hombre capacitado y bien preparado, intelectual y moralmente, llegará sin duda a conocerla. De esto no parece que haya dudado él nunca y por eso ni se plantea el problema de qué sucedería si sus reyes-filósofos llegasen a conclusiones contrarias a las suyas [37]. A ese hombre capacitado exhorta Platón a tratar de llegar a una posesión personal y plenamente consciente de la verdad. Todo género de violencia en ese caso lo condenaría. Si ya de los niños dice que no hay que hacerles aprender a la fuerza, cuánto más lo diría de las supremas enseñanzas filosóficas que sólo tienen verdadero valor cuando se llega a percibir que el alma las ha hecho propias y no las repite como algo aprendido de memoria sino que las formula como expresión del propio convencimiento. A ese hombre capacitado lo único que hay que hacer es proponerle la verdad, indicársela (cf. *Cart.* VII, 341 e 2-3) o aplicarle la mayeútica para que él mismo vea la insuficiencia o vanidad de lo que había creído suficientemente sólido y así busque por otro camino lo que todavía no tiene.

Pero no todos están en tales condiciones. Son muchos los que son incapaces o al menos no están preparados y tal vez no podrán estarlo nunca [38]. A ésos no les queda otro recurso que seguir las opiniones de otros y en ese caso es en el que Platón piensa que se puede usar de la persuasión e incluso de la fuerza para hacer que realmente sigan las opiniones de quien posee la verdad y participen así también ellos en la posesión de la verdad del mejor modo posible.

---

ha atendido directamente al valor de la libertad. Su preocupación iba demasiado exclusivamente por la parte del conocimiento y del imperio de la razón.

37. Es posible que aquí se oculte un idealismo de signo contrario al del que aludíamos más arriba, pero no menos utópico. De todas formas parece que no se puede negar que, supuestas las condiciones que exige en sus reyes-filósofos, ese caso no debe preocupar demasiado al fundador de la ciudad ideal. Hombres que tienen dominadas sus pasiones por medio de una prolongada «ascesis», que están dotados de firmeza y equilibrio de ánimo junto con buena memoria y facilidad para aprender y que han sido cuidadosamente formados en la verdad, no es muy fácil que la abandonen para abrazarse con el error. La dificultad está en la ciudad que de hecho existe y donde esas condiciones ideales no se verifican.

38. Salman distingue tres niveles en la enseñanza y práctica de la filosofía. El primero sería la instrucción elemental. Del segundo escribe: «Il y aurait ensuite un enseignement plus élevé de la philosophie, qui s'efforcerait d'arriver au niveau d'une réflexion vraiment critique. On y apprend à se poser des questions, à mettre en doute les évidences trop facilement acceptées, à remonter aux principes. C'est un stade essentiel de la pensée critique, *dont beaucoup d'hommes demeurent sans doute toujours incapables*, mais qui est une condition préalable à toute spéculation philosophique authentique. *La majorité de ceux qui* atteignent ce niveau déjà fort estimable de la réflexion *ne s'y maintiennent* d'ailleurs *que d'une manière partielle, précaire et toujours incertaine.* C'est la condition habituelle de l'homme cultivé, qui sait qu'il y a des problèmes philosophiques, qui en général tient plus ou moins compte de ce fait, et parvient même de temps en temps à s'en préoccuper activement». (p. 11). El subrayado es nuestro.

Los métodos concretos y los límites son naturalmente difíciles de definir y pueden dar lugar a muchas discusiones, pero a quien sabe lo que es poseer la verdad y que el hombre está hecho para vivir en ella, la línea general del pensamiento platónico le parece digna del mayor respeto.

Para entenderla mejor conviene notar que la persuasión, el temor o la fuerza están sólo en el primer paso, pues después se cuenta con que han llegado realmente a persuadirse de lo que se les ha enseñado. Más aún, pueden prácticamente no existir si, como es el ideal platónico, esas rectas opiniones se infunden ya en la infancia [39], donde necesariamente se ha de comunicar toda una concepción de la vida que el niño ha de recibir sin posibilidad alguna de examen o resistencia. Pretender que al niño no se le ha de dar visión alguna filosófico-teológica de la vida sería ya darle una y precisamente falsa, como ha notado con razón Salman [40]. Así sería falso imaginarse que la comparación se ha de establecer entre un *estado* de temor y violencia, aunque posea de hecho la verdad, y otro de libre persuasión, aunque sea falsa. Se trata sencillamente de dos estados de persuasión y se puede justamente pensar que, dada la connaturalidad del alma con la verdad, la persuasión que objetivamente posea la verdad será en igualdad de circunstancias más profunda y vitalmente asimilada [41]. En tales circunstancias se puede razonablemente suponer que no sólo se permite sino que incluso se agradece el que se le haya forzado a uno a entrar por el recto camino [42], cuya verdad se va encontrando confirmada

---

39. En la *República* al tratar del modo de realizar sus ideales políticos dice que a todos los mayores de 10 años habría que enviarlos al campo para comenzar la nueva ciudad sólo con niños (cf. VII 540 e 6 - 541 a). ¿Sería demasiado ver en esa medida la confesión implícita de que su ideal se limitaba a la formación desde la infancia y no se extendía a pretender cambiar con la violencia las opiniones de los adultos?

40. P. 11.

41. En *Ley.* II 653 b 1-6 nos habla de una adquisición de la virtud antes del despertar de la razón, que una vez despertada ésta se acepta conscientemente. Véase también cap. II, p. 99.

42. En *Pol.* 276 e pone Platón la diferencia entre el rey y el tirano en que el gobierno de éste se basa en la fuerza y la violencia (τῷ βιαίῳ, e 7), mientras que el del rey es libremente ofrecido y libremente aceptado (ἑκούσιον καὶ ἑκουσίων, e 11). Diés dice en nota que esto será corregido más adelante en 292 a s. Efectivamente, en todo ese pasaje se considera el gobernar como una ciencia y se niega que su valor dependa de que sean muchos o pocos los que gobiernen, pobres o ricos, *voluntariamente aceptados o por la fuerza* (οὔθ' τὸ ἑκούσιον οὔθ' τὸ ἀκούσιον, 292 c 6-7) (cf. 292 a 5 - d 1, 291 e, 293 a 6, c 10). ¿Habrá que admitir simplemente una manifiesta contradicción? Tal vez se pueda explicar considerando una doble voluntariedad, una radical por la que todos los ciudadanos buscan su bien y quieren el mejor gobierno. Según esta clase de voluntariedad el gobierno del rey siempre es voluntario, mientras que el del tirano es violento. En cambio, si se mira la voluntad respecto de las medidas concretas de gobierno, puede un rey que posea ciencia y la emplee toda para el bien de la ciudad verse obligado a usar de la fuerza por la incapacidad de los súbditos para entender las razones y dejarse guiar por ellas solas. En este sentido el criterio del valor de su gobierno no será la voluntariedad sino la ciencia. Esta explicación no se encuentra explícita en Platón, pero además de poner de acuerdo su doble afir-

continuamente. Con mayor razón aún se puede suponer esto mismo cuando las medidas, como muchas de las que propone Platón, van dirigidas no ya a infundir esa persuasión recta sino a defenderla de peligros que podrían arrancársela por no estar capacitados para enfrentarse con ellos. Naturalmente esto no quiere decir que en todas las circunstancias se puedan tomar o incluso convenga que se tomen tales medidas y mucho menos que confiando en ellas se haya de descuidar el procurar ir preparando a todos los ciudadanos cada vez más para que sean capaces de una resistencia personal fundada en una más profunda asimilación de la verdad.

Ese descuido es un serio peligro, contra el que hay que reaccionar enérgicamente sin perdonar esfuerzos ni fatigas, pero por mucho que se haga ¿se puede esperar que todo el pueblo o al menos la mayoría llegará a una posesión plenamente personal de la verdad capaz de resistir por sí los ataques de otros? Platón no lo creía. Ni aun en sus épocas de mayor optimismo pensó que todo el pueblo pudiera llegar a ser filósofo [13]. Ni siquiera en su ciudad ideal, donde sólo los guardianes habían de serlo y en sentido estricto sólo una mínima selección de ellos. Todos los demás habían de contentarse con participar de la verdad por medio de «la opinión recta» que los supremos gobernantes habían de plantar y cultivar en ellos. Esto en el optimismo de la *República*. Más adelante en las *Leyes* había de reconocer con un profundo tono de desengaño que «no son fáciles de encontrar ni los hay en mucha abundancia, quienes tiendan a la perfección más completa y por el medio más rápido; la mayoría declaran sabio a Hesíodo por haber dicho que el camino del vicio es llano y permite caminar sin sudor por ser muy corto, mientras que delante del de la virtud, sen-

---

mación, parece contenerse en la comparación que hace del rey con el médico (cf. 293 a 9 - c 4) usando la mismísima forma de hablar (cf. b 1-3: ἑάντε ἑκόντας ἑάντε ἀκόντας ἡμᾶς ἰῶνται κτλ). Es evidente que respecto del médico se da esa doble voluntariedad, una radical por la que se quiere la salud y obra superficial por la que se puede no querer los remedios duros y dolorosos. El «de grado o por fuerza» se refiere a ésta última. Sobre la objeción que se podría hacer, y se ha hecho, negando la paridad y sobre su solución, cf. Dies, *Le Politique*, Notice LII-LIII. El ejemplo del médico nos enseña además que, a pesar de las fuertes expresiones de que se sirve Platón, está muy lejos de pensar que el gobierno ideal haya de ser *despótico* y sin miramientos por la dignidad de personas libres de los súbditos. Precisamente ha visto la diferencia entre el verdadero médico y el rutinario curandero de esclavos en que el médico procura persuadir al paciente de la conveniencia de lo que le prescribe, mientras que el rutinario repite secamente fórmulas y prescripciones aprendidas de memoria (cf. *Ley.* IV 720 b 9 - e 1). En el *Político* nos dice que la retórica, que es la ciencia de persuadir, está al servicio del arte del político y que a éste toca ver si conviene servirse de ella o hay que obrar por la fuerza (cf. 304 c 7 - e 1). Véase también cap. II, pp. 104-105 y n. 80. Toda esta doctrina es ciertamente peligrosa y se puede prestar a muchas ilusiones y abusos, pero dentro de sus debidos límites, que no es de este lugar tratar de determinar, merece atención y respeto.

43. Formalmente lo ha formulado en *Rep.* VI 493 e s., pero implícitamente lo ha hecho en toda la organización del estado. Algo semejante nos dice en el *Político* refiriéndose a la ciencia política. Imposible que la multitud la posea, cf. 292 e 1-2, 297 b 7 ss., 300 e 4-5.

dero largo y empinado y áspero, han puesto sudor los dioses inmortales» (cf. *Ley.*, IV, 718 d 7-719 a 1). Por eso hay que estimar en mucho todo lo que se consiga, por poco que sea, en orden a hacer a los ciudadanos más benévolos y fáciles de instruir (cf. 718 d 4-7). Aunque lo considera cosa de esclavos, confiesa que a la mayoría se les puede *permitir* que se guíen sólo por lo que dice la ley; sólo a los que han de participar en la custodia de las leyes no se les puede permitir, sino que hay que exigirles un esfuerzo serio (cf. XII, 966 b 1 - d 5). Y ya antes (VII, 818 a 1-7) había dicho de las matemáticas y de la astronomía, que como es sabido son para Platón ciencias propedeúticas para la filosofía, que no es de todos el estudiarlas con exactitud y a fondo (ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα... διαπονεῖν, 1-2) sino sólo de unos pocos; para la mayoría el investigarlo todo con exactitud no sería fácil ni en manera alguna posible (οὔτε ῥάδιον οὔτε τὸ παράπαν δυνατόν, 6-7).

En la ciudad ideal para Platón no debe haber más que un pensamiento, el que esté de acuerdo con la verdad. Los supremos gobernantes deben llegar a una asimilación plenamente personal de ella. Los demás la poseerán en la forma más imperfecta de la «opinión recta» [44]. Pero unos y otros pensarán lo mismo. En su ciudad no deja Platón margen alguno para la libertad de pensamiento en el amplio sentido moderno [45].

Es verdad que en el *Banquete* (182 b 7 - c 4) se considera como injusta la actitud de los tiranos que impiden entre sus súbditos la filosofía porque les interesa que no conciban elevados pensamientos [46]. Pero entre esta

---

44. «In the *Republic*, wheresa the Rulers must have ἐπιστήμη derived from direct apprehension of Ideas, the awareness of the fighting men, for example, of waht ought, or ought not, to be feared is only ἀληθὴς δόξα, fixed in their minds by education as indelibly as a colour is fixed in cloth by a dye (IV, 429 cd); and the Ruler, in his wisdom, will censor literature and story-telling, with the object of instilling ἀληθὴς δόξα into the young (II, 377 a sq.)». Así Bluck, *The* 7. *and* 8. *Letters* 107 (not. ad 335 d). La misma doble forma se encuentra en *Cart.* VII 335 d extendida a toda ciudad y todo individuo. Nótese especialmente d 6 - e 1. Cf. *Rep.* IX 590 d 4-6.

45. No podemos detenernos a recoger la multitud de disposiciones que van precisamente dirigidas a impedir la entrada a todo pensamiento extraño. Recuérdense por ejemplo las disposiciones sobre la censura previa de las tragedias que tratan de representar forasteros en el libro VII de las *Leyes* (817 a-d) o en el XII sobre los viajes al extranjero (951 c 7 - 952 d 4, cf. pr. 952 c 4 - d 4) y las visitas de extranjeros a la ciudad (952 d 5 - 953 e 4, pr. 952 e 7 - 953 a 1).

46. El que habla es Pausanias, pero en esto creemos que expresa el pensamiento de Platón. Toda la historia de sus relaciones con los tiranos de Sicilia parece ser una confirmación de lo expuesto aquí, y sus esfuerzos por reducir la tiranía a una monarquía templada parecen indicar que aun teóricamente pensaba lo que hace decir a Pausanias. Entre las formas imperfectas de gobierno la tiranía ha sido siempre para él la peor (cf. ex. gr. *Rep.* IX 576 d 2-5). En cuanto a la práctica de la pederastia es evidente que no expresa el pensamiento de Platón. En ese aspecto su pensamiento está en el discurso de Sócrates, que corrige todos los anteriores, y en la práctica del mismo Sócrates que nos revelan las palabras de Alcibíades (cf. 217 a 3 - 219 d 2). Sólo bajo el aspecto de la amistad podría estar de acuerdo con las palabras de Pausanias (φιλίας ἰσχυρᾶς), pues ese aspecto del «amor griego» no era reprobable, y es precisamente ese aspecto el que le interesa impedir al tirano.

actitud y la del gobernante ideal hay una distancia inmensa. En un caso se trata de tiranos que todo lo ponen al servicio de sus pasiones y ansias de dominio (cf. *Pol.* 300 a 5-7 y 301 c 2-3) y por eso no dejan a sus súbditos la posibilidad de filosofar. En el otro, por el contrario, de gobernantes en posesión de la verdad y seguros de no estar movidos por pasiones ni mezquinos intereses [47]. Los unos impiden que lleguen a concebir nobles pensamientos (φρονήματα μεγάλα); los otros impiden la difusión de errores y fomentan el conocimiento de la verdad. Tanto la aprobación de éstos como la condenación de aquéllos nace de una misma fuente, del profundo convencimiento del valor absoluto y supremo derecho de la verdad.

* * *

Sería falso, aunque algunos se sientan inclinados a ello con ligereza y anacronismo, considerar como un grito en favor de la libertad de pensamiento el juicio de Platón sobre la condenación y muerte de Sócrates. Es cierto que la considera injusta, pero con la simple constatación de este hecho no se ha probado todavía nada. Hay que investigar sus causas y ver por qué la consideraba injusta. Sólo entonces podremos decidir el sentido de esa condenación con respecto al problema de la libertad de pensamiento.

Directamente ha tratado de la muerte de su maestro en la *Apología* y en la *Carta* VII, pero además poseemos una serie de claras alusiones en *Eutifrón, Gorgias, República, Político*. Cada uno de estos testimonios tomado por sí solo nos da una imagen un poco distinta, siendo como son todos incompletos y matizados según lo requerían la materia y las circunstancias.

En el *Eutifrón*, en consonancia con el tema del diálogo, aparece la acusación de impiedad. Sócrates se niega a admitir las indignas fábulas que se contaban de los dioses y ésa es probablemente la causa de que lo hayan acusado (cf. 6 a 6-9). El furor de los atenienses contra él se debe a que piensan que hace a otros como él es (cf. 3 c 6 - e 3).

En la *Apología* deja breve pero suficientemente refutada la acusación de impiedad (cf. 26 b 2 - 28 a 4, pr. 28 a 2-4) e insiste, en cambio, en que lo que en realidad le mata son las enemistades que le ha acarreado su vida de filósofo examinador y crítico implacable de la ignorancia de quienes se creían sabios (cf. 23 d, pr. d 6 - e 1). Los jóvenes que le seguían han tratado de imitarle y con esto han echado más leña al fuego y dado ocasión para que se le acuse de corruptor de la juventud (cf. 23 c 2 - e 4).

47. Toda la acción del gobernante ideal ha de ir dirigida al bien de los ciudadanos que ha de procurar salvar y hacer mejores en todas las circunstancias (cf. *Pol.* 297 a 5 - b 3). Ha de proceder como el médico (cf. *ibid.* 293 a 9 - c 4).

Si le quisieran dejar la vida con condición de abandonar su manera de vivir «filosofando» no la aceptaría (cf. 29 c - 30 b).

En *Gorgias* Sócrates es el médico acusado por el cocinero ante un tribunal de niños o de hombres tan desprovistos de juicio como niños (cf. 464 d 5 - e 1, 521 e 2-522 a 7). Es el único verdadero político que no atiende a lo más agradable sino a lo mejor y así no tendría nada que decir en su defensa ante el tribunal (cf. 521 d 6 - e 2), pues no podría decirles que les ha procurado placeres y enumerárselos, y si le acusan de corromper a los jóvenes sumergiéndolos en perplejidades o de injuriar a los ancianos con palabras amargas, no podrá decirles la verdad: que ha obrado con justicia y por su bien (cf. 522 b 4 - c 3).

En la alegoría de la caverna, en la *República,* se reconoce comúnmente otra breve alusión a la muerte de Sócrates. El es el prisionero libertado que vuelve con los ojos llenos de luz y hace el ridículo ante quienes se encuentran habituados a la oscuridad y a las sombras; viéndolo piensan que vuelve con los ojos echados a perder y que para eso no vale la pena intentar la subida, y matarían a quien tratase de desatarlos y hacerles subir (cf. VII, 517 a).

Si es el recuerdo del proceso de Sócrates, como quiere Diès contra Hackforth [48], el que inspira la sátira de *Pol.* 299 b 2-300 a 1, Sócrates sería el que ha querido hacer en la política lo que se hace en las artes, no contentarse con lo ya establecido sino procurar conocer la verdad y mejorarlo; por eso lo acusarían de charlatán, miraestrellas, corruptor de jóvenes y le aplicarían los últimos suplicios por instruir a jóvenes o viejos contra las leyes y lo que está escrito, siendo así que no hay que ser más sabio que las leyes.

Según la *Carta* VII la muerte de Sócrates fué el golpe definitivo que apartó a Platón de intervenir directamente en la vida política de Atenas. Gentes poderosas lo llevaron a los tribunales y presentaron contra él una acusación de las más impías y que le convenía a él menos que a nadie. Lo acusaron de impiedad y los otros votaron contra él y lo mataron (cf. 325 b 6 - c 5).

En medio de la innegable diversidad de todos estos ecos de la tragedia que tan profunda huella dejó en el alma del joven Platón, siempre queda claro que la muerte de Sócrates a sus ojos fué injusta no porque había tenido el valor de pensar por su cuenta y nadie tiene poder para impedir que se diga lo que se piensa, sino porque él era quien tenía la verdad y precisamente por tenerla toda la razón estaba de su parte.

Lejos de estar en contradicción con el ideal filosófico-político que hemos expuesto anteriormente lo confirma positivamente. El gobernante ideal

48. Cf. *Le Politique* 68, n. 2.

tenía derecho a proscribir de su ciudad toda doctrina contraria porque él tenía la verdad y toda doctrina contraria había de ser necesariamente falsa. En cambio, en el caso de Sócrates la verdad no estaba de parte de sus jueces sino de parte suya. Sus jueces eran como los pobres prisioneros que viven en un mundo de sombras (*Rep.*), insensatos como niños halagados por el cocinero que los incita contra el médico (*Gorg.*), rutinarios que se cierran neciamente el camino de la verdad y el progreso (*Pol.*), falsarios que dicen cosas indignas sobre los dioses (*Eutifrón*) y acusan de impiedad al hombre que menos se lo podía merecer (*Cart.* VII), «sabios» presuntuosos llenos de indignación y rencor contra quien dejaba al descubierto la vaciedad de su sabiduría (*Apol.*). Frente a ellos Sócrates poseía la verdad y por lo mismo la razón.

Así veía Platón la tragedia de Sócrates y en ello no hacía más que expresar de otra forma su ideal de la supremacía y derecho absoluto de la verdad. Es el punto esencial que nos interesaba dejar claro [49].

* * *

Al mismo tiempo hemos conseguido otro resultado importante. La supremacía y derecho de la verdad no se limitan al caso ideal de un conocimiento perfecto. Valen también para el conocimiento imperfecto de un Sócrates, para el conocimiento del filósofo y no sólo para el del sabio. Pero aquí es necesario hacer una distinción si queremos evitar exageraciones y equívocos.

No todos los conocimientos del filósofo son iguales. Si en un cierto sentido se puede decir a propósito de cualquiera de ellos que conviene acordarse que tanto el que habla como los que oyen no son más que hombres (cf. *Tim.* 29 c 8 - d 1), en un sentido más estricto Platón aplica esas palabras a cierta clase de conocimientos y no a otra. Platón no nos presenta todo lo que enseña como cosas de cuya verdad está plenamente convencido. Muchas cosas las presenta como simples opiniones o tanteos. A esta última categoría pertenecen especialmente las cuestiones cosmogónicas y a ellas se refieren directamente las palabras del *Timeo* a que acabamos de aludir. Apoyarse en ellas y en otra frase algo semejante del *Sofista* y decir que esos pasajes «dan el tono general de los diálogos» [50] nos parece una generalización sin verdad ni fundamento. En muchas cuestiones será difícil determinar qué grado de certeza tenían para Platón, pero ciertamente no las consideraba a todas por igual ni hablaba de todas en el tono en que habla de cosmogonía y cosmología en el *Timeo,* donde no

49. Sobre el problema ulterior de la justicia o injusticia de la muerte de Sócrates desde el punto de vista legal a los ojos de Platón véase el *Apéndice* III.
50. Whitehead, *Adventures of Ideas* 135.

se cansa de subrayar el carácter conjetural de la exposición (cf. 29 c, 30 b 7-8, 44 d 1, 48 d, 68 b - d, 72 d 5 - e 2, 90 e 8).

Mas en las mismas cuestiones cosmogónicas hay un punto que propone con toda decisión y defiende contra todos los materialistas: que el alma es anterior al cuerpo y a la materia inanimada y no un mero producto de ella (cf. *Ley.*, X, 891 c - 892 c, 895 b 3-7, 896 b 11 - c 3). En este punto nada de vacilación ni de inseguridad.

La misma diferencia de tonos encontramos en otros casos. Así a propósito de los dioses de la mitología nos dice que no sabemos nada (cf. *Crat.* 400 d 6-401 a 6; *Tim.* 40 d 6 - e 3), pero sí sabe sin género alguno de duda que las cosas inmorales e indignas que se cuentan de ellos son ciertamente falsas (cf. ex. gr. *Rep.*, II, 377 e 7-378 a 1, b 8 - c 1). En el libro I de las *Leyes* le oímos decir modestamente que asegurar que sea como él dice, cuando tantos lo discuten, sería de un dios, y se contenta con exponer lo que a él le parece (cf. 641 d 6-9); pero esta modestia que ha usado al hablar de la utilidad educativa de las reuniones de bebedores no la usa al tratar de la impiedad más adelante en el libro X. Aquí nada de limitaciones. La doctrina de sus adversarios, por numerosos que sean, es ciertamente falsa y la combate con tal convicción y vehemencia que se cree obligado a justificar el tono con que lo ha hecho (cf. X, 907 b 10 - d 2).

* * *

El conocimiento del filósofo es, pues, imperfecto, pero esa imperfección no impide que en muchos casos produzca verdadera certeza. En ellos el filósofo no puede quedarse apático e indiferente, sino que ha de abrazarse con calor a la verdad y ponerse plenamente a su servicio. Frente a los maestros del error el filósofo tiene la obligación de militar al servicio de la verdad (τῷ ἀληθεστάτῳ συμμαχεῖν, *Fil.* 14 b 7-8).

Como defensor de la verdad nos presenta Platón al filósofo. El Sócrates de la *Apología* se presenta como un don de Dios a la ciudad (cf. 30 e 1, 4, 6-7, 31 a 6-8) y su misión es andar tras los ciudadanos despertándolos y persuadiéndolos y amonestándolos (cf. 30 e 7-8) para que no se pasen la vida durmiendo (cf. 31 a 5-6). El objeto de sus amonestaciones son las pocas verdades de que estaba plenamente persuadido: que no dediquen su primera y mayor atención al cuerpo ni a las riquezas sino al cultivo de la inteligencia, de la verdad y del alma (cf. 29 d 1 - e 2, 30 a 8 - b 6).

Lo que en la *Apología* le ha hecho formular como el ideal de su vida se lo ha hecho ir realizando a lo largo de toda su obra escrita, toda ella al servicio de la verdad. A pesar de la imposibilidad de comunicación directa y completa de las verdades más profundas, esos «juegos» o «distracciones»

(απιδιά, cf. *Fedro* 278 d 2, e 1) literarias de Platón sólo tienen sentido a la luz de esta misión de defensor de la verdad que según él tiene el filósofo [51].

De la misma naturaleza del hombre se sigue necesariamente que la filosofía ha de tener un doble aspecto y un doble valor, que podríamos expresar brevemente en una doble ansia: ansia de conocer y ansia de iluminar. Es decir, aspecto personal y aspecto social. Si al conocer le damos toda la amplitud platónica y de un modo semejante entendemos el concepto de iluminar, podríamos decir que se trata de una doble ansia de perfección, perfección propia y perfección ajena íntimamente ligadas entre sí. Renunciar a una sería renunciar también a la otra. La profunda raíz la podemos ver en el mismo ser del hombre, persona y miembro de la sociedad al mismo tiempo. El existencialismo ha podido creer que para salvar los valores personales hay que atacar a la sociedad [52], pero ¿no muestra su misma lucha por difundir esos ideales hasta qué punto lo uno es inseparable de lo otro?

Platón ha reconocido expresamente la íntima unión de ambos aspectos. Su insistencia sobre el aspecto personal lo acerca mucho al existencialismo, pero en cambio no ve en la sociedad sólo un obstáculo, sino que la considera como una condición para que el filósofo pueda realizar plenamente su propia perfección (cf. *Rep.*, VI, 497 a 3-5) [53]. Es cierto que Platón

---

51. Gauss ha visto bien este aspecto del filósofo según Platón e insiste en que la misión del filósofo es combatir el error (cf. *Pl's conception...* 193) y en que el platonista, como todo pensador que tome en serio sus propias opiniones, ha de rechazar y denunciar con energía las doctrinas que crea falsas (cf. p. 260 y *Eutid.* 306 c-d). La indiferencia sería señal de la ausencia de toda convicción de algún valor (cf. p. 258). En lo que no nos parece tan exacto es cuando afirma, y además trata de probarlo, que es imposible que posea un conocimiento definitivo. Se podría admitir si lo entendiera en el sentido de que es imposible la posesión de la «sabiduría» como hemos visto, pero parece que él lo entiende de una forma que respondería más a las categorías críticas modernas que al ambiente espiritual y modo de pensar de Platón.

Es verdad que Platón nos dice del ἔρως que tan pronto se encuentra floreciente como muere (cf. *Banq.* 203 e 2-3), pero no creemos que eso se pueda entender en el sentido de que «quien ha dudado una vez de nuestra capacidad de conocer ya no puede estar seguro de que no ocurrirá lo mismo en el futuro» (cf. *Gauss* 182-189). A renglón seguido añade Platón en el *Banquete* algo que aclara su sentido: «ni abunda en riquezas ni se encuentra totalmente desprovisto de recursos» (οὔτε ἀπορεῖ... ποτὲ οὔτε πλουτεῖ e 5). La total pobreza de quien ni siquiera sabe si su mente es apta para conocer la verdad no cabe en los horizontes del filósofo platónico. Ha podido ciertamente encontrarse floreciente en un momento de entusiasmo creyendo ya resueltos todos los problemas y después pasar por la muerte de esas ilusiones prematuras al ver renacer nuevos problemas más hondos de las cenizas de los anteriores, pero la muerte de las ilusiones en lo que tenían de excesivo no lo sumergen en la plena pobreza matando también su confianza en el poder de su inteligencia.

52. Al escribir esto pensamos de un modo especial en Kierkegaard.

53. Nótese especialmente αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται. En otros pasajes nos habla de obligar al filósofo a ocuparse del gobierno aunque no quiera. Es la expresión de la doble tendencia del verdadero filósofo, por una parte quiere huir de un mundo cuya vanidad y miserias ha conocido a la soledad de su vida contemplativa, por otra siente el alma llena y busca en quien sembrar semillas de verdadera virtud (cf. *Banq.* 209 b ss.), siente «la necesidad de obrar, naci-

concibe el aspecto social de la filosofía con un carácter de actividad directa en la vida política de su ciudad. No había llegado a comprender reflejamente el valor de ese otro influjo indirecto que con su misma vida nos había de enseñar: la defensa y propagación de la verdad no desde las alturas del poder como filósofo-gobernante sino simplemente como filósofo sin más armas que su palabra y sus escritos.

Esa misión es la que constituye la verdadera grandeza y la terrible responsabilidad del filósofo. La consagración plenamente sincera a la búsqueda de la verdad ha de ser una exigencia de su naturaleza de enamorado de la verdad, pero al mismo tiempo es una exigencia de su naturaleza social y de su misión de defensor de la verdad. Misión nada fácil de realizar. De hecho en las páginas de la historia no escasean los nombres de sembradores de falsas ideas, de maestros del error que traicionaron más o menos plenamente su misión de defensores de la verdad. Pero porque se haya abusado y se esté siempre expuesto al serio peligro de abusar, no se tiene derecho para negar que ésa sea realmente la misión de todo verdadero filósofo. Más aún, los mismos abusos no han sido ordinariamente totales. La imagen de Dios en el hombre es demasiado profunda para permitir una corrupción total. Ordinariamente los mismos errores han sido exageración de algo que era justo y que hacía falta decir. Así recientemente ¡cuánto hay de profundamente verdadero y justo en las exigencias del existencialismo y cuánta falta hacía decirlo en este mundo tan lleno de serios peligros para los valores de la persona!

* * *

Para cumplir esa misión, evitando en lo posible sus peligros, Dios ha ayudado a la debilidad humana con la revelación. No sería de este lugar desarrollar lo que nosotros sentimos de las íntimas relaciones entre revelación y verdadera filosofía y trasladar a Platón conceptos que caen muy lejos de su horizonte [54]; pero sí lo es ver lo que él sentía y reflexionar sobre ello.

---

da de la contemplación, que más pronto o más tarde se apodera de las almas grandes, ansiosas de distribuir las riquezas adquiridas a sus hermanos» (Des Places, *Pindare*... 105). Platón acentúa unas veces un aspecto, otras otro, dando ocasión a interpretaciones unilaterales. Cuando se toma todo el conjunto de su obra no cabe duda de que los dos le eran conocidos. De esa dualidad no se ha dado cuenta Maddalena y por eso ha podido considerar como un argumento contra la autenticidad de la *Carta* VII el que según ella Platón habría sentido el deber de dejar su retiro para lanzarse a la vida política siciliana (pp. 146-147). No se trataba del caso ideal, pero supuesta la tendencia se explica perfectamente que intentase realizar al menos algo. Interesante, aunque sin referencia alguna a la *Carta* VII, es el capítulo de Festugière, Les deux tendances de Platon, en *Contemplation*... 373-380.

54. Propiamente el problema de las relaciones entre filosofía y teología surge en el pensamiento occidental por primera vez después de la aparición

Ciertamente sería antiplatónico excluir a priori la revelación y los datos que nos pueda proporcionar. Con perfecta razón lo ha notado Pieper. Ninguna reserva previa es compatible con la filosofía [55]. Si no se puede decir que según Platón el filósofo se vea obligado por la misma naturaleza del acto filosófico a refugiarse en una interpretación teológica del mundo, sí se debe decir que el planteamiento del problema filosófico, tal como Platón lo entiende, no sólo no exige sino que positivamente prohibe la exclusión de toda información suprarracional. Tal exclusión sería antifilosófica porque el filósofo por definición se ha de enfrentar con la totalidad y bajo todos sus aspectos [56]. Si el filósofo se define simplemente por su ansia de verdad en la doble dimensión individual y social, no tiene derecho a excluir ninguna fuente de verdad. Como quien verdaderamente tiene sed no se detiene melindroso a considerar con qué instrumento han sacado el agua para según él tomarla o no, sino que lo único que le interesa es si es agua potable o no lo es, lo mismo al filósofo lo único que le ha de interesar es si es verdad o no y no quien lo ha dicho ni por qué medio se ha llegado a conocerla (cf. *Cárm.* 161 c 3-5, *Fedro* 275 b 8 - c 3).

Si de la cuestión de derecho pasamos a la de hecho, vemos que ante toda filosofía ya se encuentra el hombre con una tradición que le trasmite una interpretación del mundo y del sentido de la historia humana. El comienzo de la filosofía no es un rechazar toda tradición religiosa como han podido pretender racionalistas dominados por la fe en el progreso [57].

Platón no admite ciegamente y sin reflexión todo lo que se contenía en la tradición religiosa de su pueblo, pero tampoco lo rechaza en bloque sin más ni más. Rechaza todos aquellos elementos que llevaban en su inmoralidad o indignidad la marca de su falsedad y corrupción (cf. *Rep.*, II, 364-367, 377 e 7-383 c 7; *Ley.*, X, 886 c - d). En cambio otros los admite y los defiende. Con dificultad reprime su indignación en las *Leyes* (cf. X, 887 c 8 - d 5) [58] al verse obligado a refutar a los ateos y a demostrar verdades que todo insinuaba y persuadía a la juventud: las lecciones mamadas con la leche, el espectáculo cotidiano de las oraciones y sacrificios domésticos, el ejemplo de griegos y bárbaros [59]. En este punto la actitud del viejo Platón responde en lo esencial a la de toda su vida. Jamás ha puesto

---

del cristianismo. En el mundo griego la fe no tenía el carácter absoluto. En el hebraico lo dominaba todo y no dejaba posibilidad alguna de pensar en conflicto. El problema surge entre la madurez del mensaje divino y la madurez de una cultura racionalmente incomparable (cf. Di Napoli, s. v. *Fede* 292).

55. Cf. *Ueber den...* 23.
56. *Ibid.* 23-24.
57. Cf. Pieper, *Was...* 89-91.
58. Nótese especialmente 887 c 8 - d 1: πῶς ἂν τις μὴ θύμῳ λέγοι..., ἀνάγκη γάρ δὴ χαλεπῶς φέρειν καὶ μισεῖν... y 888 a 6-7: λέγωμεν πράως, σβέσαντες τὸν θυμόν...
59. Cf. Dies, *Les Lois*, Introd. LXXIII.

él en duda la existencia de la divinidad ni el sentido religioso de la vida humana.

Con relativa frecuencia encontramos en Platón alusiones a antiguas tradiciones o dichos de los antiguos. Su sentido no es fácil de determinar. Se requeriría un estudio detenido de cada caso. El mismo Platón nos da ocasión de dudar cuando en el *Fedro* deja flotar en el ambiente la seria probabilidad de que la «tradición de los antiguos» que acaba de exponer (sobre la invención de la escritura) sea simplemente una invención suya (cf. 275 b 4 - c 3) [60]. En la imposibilidad de estudiarlos en particular preferimos prescindir de ellos. Mas al menos dos casos nos parecen poseer garantías suficientes para poder ser citados. Ambos son un testimonio de la fe de Platón en la inmortalidad del alma y en los castigos de la otra vida. En la *Carta* VII (335 a 2-6) escribe: «Hay que creer realmente a las viejas y santas tradiciones que nos revelan que el alma es inmortal, que es juzgada y paga terribles castigos una vez que se separa del cuerpo». Esencialmente es lo mismo que nos había dicho en el mito del final del *Gorgias*, donde expresamente insiste en que no lo considera como un mero cuento sino como cosa verdadera (cf. 522 e 5-6, 523 a 1-3, 524 a 10 - b 1) [61].

Finalmente es cosa sabida que en Platón filosofía y religión se encuentran íntimamente ligadas [62], tan íntimamente que a veces es imposible separar los rasgos que corresponden a cada una. Hay rasgos que se resisten a todo intento de división, rasgos que habían de quedar en ambos miembros, rasgos que sólo tienen pleno sentido en una filosofía llevada hasta la altura de la religión o en una religión sometida a la reflexión filosófica. Sólo en una concepción así puede tener sentido considerar la filosofía como la forma superior de vida y exigir para ella toda la vida y todas las energías [63].

---

60. Cf. Robin, *Phèdre*, pp. 87-88 n. 1.

61. En la *República* (IV 427 b-c) reserva a Apolo las cuestiones relativas al culto, que él había de decidir por medio de su oráculo de Delfos. En *Ley.* V 738 b-d y en *Epín.* 985 c-d (si es de Platón) nos habla del origen de diversos cultos y admite que haya podido ser un hecho sobrenatural. El legislador se guardará de cambiar nada. Es un respeto prudente ante lo que *puede* tener un origen sobrenatural, aunque tampoco está cierto de que de hecho lo tenga.

Todos estos testimonios, y algunos otros que se pudieran recoger, nos muestran al mismo tiempo la abertura de Platón hacia esa dimensión sobrenatural y lo lejos que estaba el mundo griego de la seguridad y riqueza de la revelación cristiana. Realmente no había llegado todavía la madurez. Cf. supra n. 54.

62. «L'intellectualisme de Platon est en effet tout pénétré d'esprit religieux: ce caractère, pourrait-on dire, s'exprime dans presque toute l'oeuvre; nulle part cependant il ne s'affirme avec plus de force et de netteté que dans les *Lois* où, pour de sages vieillards qui ne sont pas philosophes, la philosophie sera surtout réligion». (Robin, *Platon* 244).

63. «Liegt nicht in dieser Verbindung von Philosophie und Theologie *das* Element der platonischen Dialogue begründet, das sie uns erleben lässt als etwas den Menschen wirklich Angehendes? Rührt nicht eben daher ihr totaler,

Cada cual está en su derecho al definir la filosofía como crea más conveniente[63]. Si se quiere entender por filosofía sólo cierta clase de conocimientos con exclusión de otros, nadie puede impedirlo. Pero lo que sí se puede es decir que quien pone límites al ámbito de los conocimientos excluyendo a priori ciertas fuentes de información no puede llamarse filósofo en el sentido platónico. Para Platón la filosofía sólo busca la verdad y toda la verdad por cualquier fuente o medio que se la pueda alcanzar. Quien no admite la amplitud del concepto platónico tampoco tiene derecho a reclamar las cualidades que Platón atribuye a la filosofía. No puede considerarla simplemente como la forma suprema de cultura ni reclamar para ella el hombre entero con todas sus energías e ilusiones.

Naturalmente hay una diferencia radical entre quienes limitan la filosofía a las solas fuerzas de la razón porque lo demás lo reservan para la teología y quienes la limitan sin admitir teología alguna y así prácticamente proponen una filosofía meramente racional como el único y supremo ideal del hombre. Sólo éstos limitan verdaderamente el horizonte de la verdad. Los otros simplemente dividen ese horizonte y atribuyen a la filosofía sólo una parte. En ese caso habría que decir que en terminología platónica el filósofo sería el que abarca las dos. Y habría que añadir además que una filosofía limitada a sola la parcela racional no puede tener pleno sentido para un creyente y mucho menos hoy cuando se trata de hacer una especulación profundamente enraizada en el alma del hombre que filosofa, una filosofía con calor de vida que no se quede en el frío terreno de la especulación sino que realmente anime vivifique y dirija la actividad toda del atormentado hombre moderno.

Tener clara conciencia de cuándo es la mera razón la que habla, cuándo la fe y cuándo ambas íntimamente unidas, es un verdadero progreso que no se debe perder neciamente. Pero quien quiera hacer una filosofía para todo el hombre en la plenitud platónica ha de dejar que su alma sacie su sed de verdad en todas las fuentes que Dios ha puesto a su alcance. Así no sólo tendrá más *cantidad* de agua a su disposición, sino también la garantía de que no tomará por agua líquidos infectos y destructivos.

---

den Kreis des menschlichen Daseins so gänzlich ausmessender Charakter?». Pieper, *Was...* 95-97.

64. Sobre las diversas posiciones que históricamente se han tomado, véase un buen resumen en Di Napoli 292-295 (IV Fede e ragione). Véase también Morati 419-420 (Filosofía cristiana).

CONCLUSION

Como con frecuencia se ha notado, un estudio sobre Platón no puede reflejar sino muy imperfectamente la vida y el vigor del diálogo platónico. Esas ideas que se analizan, se comparan, se comentan, están en el diálogo encarnadas en personajes de un realismo y vitalidad que el estudio no puede en manera alguna reproducir. Por eso todo estudio platónico ha de tener siempre algo de sistematización artificial frente a la vida espontánea del diálogo.

La dificultad aumenta si al final del estudio se quieren resumir en breves frases las conclusiones, sobre todo tratándose de un estudio como el que nosotros hemos realizado. Nuestro fin no era probar la autenticidad de una obra discutida o algún otro punto concreto que se pueda resumir brevemente con las razones que lo apoyan. Ha sido una manera de concebir la filosofía lo que hemos perseguido a lo largo de todo él, si no con la vida y el dramatismo de los personajes platónicos, sí con toda la riqueza de matices, implicaciones y precisiones que nos ofrecen los diálogos. Quererla resumir en breves frases es exponerse al peligro de falsificarla.

Sin embargo, una mirada final a todo el camino recorrido tiene también su valor, con tal que se la tome como lo que es: simple mirada final que supone todo lo anterior y no lo suple. En ella tendremos que limitarnos a las líneas generales, aunque en gran parte el valor de nuestro estudio nos parece consistir también en haber iluminado una serie de problemas particulares que creemos haber tratado con mayor profundidad y amplitud de la que habíamos encontrado en otros autores.

Limitándonos, pues, a las líneas generales, hemos visto a Platón presentarnos a la filosofía como algo dinámico, como amor de una sabiduría que no se posee. Avanzando más en esa línea nos ha dicho que el dinamismo de la filosofía no puede cesar en esta vida porque esa sabiduría que ansía conquistar es posesión exclusiva de la divinidad o también del alma perfectamente purificada después de la muerte. Al enfrentarnos con las dificultades que encontramos en el mismo Platón hemos tenido ocasión de penetrar más profundamente en la naturaleza de ese buscar constante la sabiduría y hemos visto cómo es compatible con un conocimiento imperfecto de la suprema realidad. La raíz del dinamismo la hemos encontrado no en la imposibilidad de adquirir un conocimiento extensivamente completo, sino en la de llegar a un conocimiento intensivamente perfecto. No es un ansia de erudición universal lo que tiene siempre en tensión al filósofo, sino un ansia de conocer con toda perfección aquello que realmente merece ser conocido. Otros conocimientos intrascendentes no le preocupan. Más aún, confiesa que la filosofía le obliga a prescindir de ellos reclamando para sí todo su tiempo, y él se lo consagra gustoso porque su

alma está poseída de un verdadero amor por la sabiduría. Por esa misma razón su filosofar está lleno de desinterés y de sinceridad. El verdadero amor no puede contentarse con ser máscara para el logro de mezquinos intereses ni darse por satisfecho con meras apariencias. Busca la realidad del objeto amado y sólo en ella puede descansar.

Hasta este punto nos habíamos mantenido en un terreno puramente personal, mas ha sido necesario ensanchar nuestro campo de visión y considerar el problema de la educación de la juventud. Platón no comparte la opinión de los que identifican filosofía y educación de la juventud. Supuesta esa identificación, el dinamismo de la filosofía sería un dinamismo muy limitado y la sabiduría no sería algo divino, un ideal que sólo después de la muerte se puede poseer con perfección. De hecho los sofistas se consideraban sabios y se presentaban como maestros de sabiduría. Platón les niega ambas pretensiones: ni son sabios ni enseñan la sabiduría a otros. La educación que ellos dan es una falsa educación. Frente a ella ha ido elaborando Platón una nueva educación de acuerdo con su manera de concebir la filosofía. Su ideal no es trasmitir un cuerpo de sabiduría ya perfectamente elaborado, sino librar de la peor de las ignorancias y llevar al discípulo hasta el momento en que el fuego de la verdadera filosofía se apodere de su alma. La reflexión profunda sobre la práctica pedagógica de Sócrates y sobre la suya propia le ha obligado a añadir retoques y precisiones a su ideal de formación filosófica, que requiere gran prudencia en su aplicación si ha de producir verdadero fruto y no ser causa de grandes calamidades. El resultado ha sido una formación más dogmática de la juventud pero sin renunciar a la aplicación prudente de los métodos que llevan a una asimilación personal y desde luego recalcando fuertemente que esa formación de la juventud no es más que una antesala de la filosofía. La filosofía es la ocupación única de hombres maduros que le consagran toda su vida.

Si el filósofo fuera tan sólo un buscador, sería totalmente inconcebible que adoptase esa formación dogmática de la juventud, aunque fuera sólo como acomodación necesaria a una realidad rebelde a sus planes ideales y aunque lo hiciera con todas las limitaciones y precisiones que hemos visto en Platón. Pero el filósofo platónico no es un mero buscador. La pasión por la verdad que lo devora va encontrando continuo alimento en la búsqueda y esa verdad que va conquistando poco a poco es la que da sentido a su buscar al mismo tiempo que explica la posibilidad de un tono dogmático en su enseñar. Por muy honda que sintiese Platón la insatisfacción ante lo imperfecto e inacabado de toda posesión humana de la verdad estaba muy lejos de caer en el escepticismo radical de muchos sofistas o en el absoluto relativismo de otros. Para él el filósofo está en la región intermedia entre la sabiduría y la ignorancia y su posesión

de la verdad, por imperfecta que sea, es una verdadera posesión. Su insistencia en la necesidad de una asimilación personal de la verdad y en la comunicación indirecta lo acercan mucho a posiciones existencialísticas, pero salva el escollo que otros no han logrado evitar y no cae en el error de una verdad puramente personal. La verdad es una y a su servicio ha de estar toda la vida del filósofo. Su única ansia ha de ser conocerla más y más, defenderla y comunicarla a cada uno en la forma de que cada uno sea capaz.

Esto es en líneas muy generales lo que hemos ido viendo a lo largo de nuestro estudio. En realidad no hemos hecho más que iluminar desde tres puntos de vista un único y radical problema. Esta profunda unidad de todo el trabajo y cuál es su sentido es lo que hemos querido expresar al ponerle como subtítulo general el mismo título del primer capítulo: Filosofía y sabiduría.

Nuestro estudio no agota ciertamente todos los aspectos que se pudieran considerar en el concepto platónico de filosofía. Aun prescindiendo de la cuestión fundamental de la naturaleza de esa verdadera realidad que el filósofo conoce imperfectamente y ansía conocer con perfección, que nos sumergiría en el vastísimo problema de la interpretación general del contenido doctrinal del platonismo, quedan otros aspectos interesantes del concepto platónico de filosofía. Así, por ejemplo, la filosofía como modo de vida con su doble purificación (κάθαρσις) moral e intelectual y su actitud característica de la σχολή, distintivo de los hombres verdaderamente libres, o la admiración como principio del filosofar y actitud esencial de todo verdadero filósofo. También se podría estudiar más despacio las relaciones entre ese concepto dinámico de la filosofía y el aspecto sistemático, que *en cierto sentido* es esencial a todo pensador, o la actitud de Platón frente a los presocráticos y la evolución en la forma de tratarlos. Nos descubrirían aspectos interesantes de su concepto de filosofía.

Estos y otros puntos que se podrían añadir nos ofrecen posibles ampliaciones y prolongaciones de nuestro estudio, para las cuales ya en parte tenemos reunidos materiales. Mas aun sin esos complementos creemos que nuestro trabajo no carece de interés por los resultados a que nos ha llevado y por el camino por el que hemos llegado a ellos.

El contenido de la filosofía de los diálogos le ha parecido a Stefanini que no se puede explicar sin admitir lo que él llama «scepsi» o «ricerca». Nuestro estudio se ha centrado sobre el mismo concepto de filosofía y es para nosotros una alegría y al mismo tiempo una confirmación ver que nuestros resultados coinciden fundamentalmente con los de Stefanini. Ese concepto dinámico de la filosofía que hemos encontrado en Platón había de manifestarse necesariamente en un filosofar como el que nos presenta Stefanini, cuya actitud radical es la «scepsi», y a su vez esta

actitud sólo se entiende plenamente a la luz de una concepción dinámica de la filosofía. Por diversos caminos y con diversos métodos nuestros resultados se unen y se confirman mutuamente.

Apéndice I

LA TRASCENDENCIA DE LA FILOSOFIA EN LA HIPOTESIS DE UN PLATON MONOTEISTA. (Cf. cap. I, n. 36)

En lo expuesto en el texto del capítulo I hemos supuesto que el pensamiento de Platón se movía dentro de la concepción politeísta que muestran sus palabras tomadas en sentido obvio. No faltan ciertamente autores, buenos conocedores de Platón, que piensan que llegó a superar el politeísmo y hemos de conceder que no les faltan argumentos serios con que defenderlo [1]. Con todo, las dificultades son también serias y por eso creemos más probable con A. Diès que Platón no llegó a la perfecta unificación de lo divino y Dios. «El Bien es objeto como todo el resto de las Ideas. No es sujeto, por lo mismo no es entendimiento, ni alma, por lo mismo no es Dios, y eso porque es más que Dios, siendo cima y fuente de lo divino» [2].

Mas supongamos que Platón llegase al monoteísmo perfecto y que la suprema forma del Bien en la *República,* de la Belleza en el *Banquete* y de la Unidad en el *Filebo* (y en la segunda parte del *Parménides,* si no se tratase de puro ejercicio dialéctico) nos muestren su concepción filosófica de Dios. ¿Habrá que suponer también que lo concebía como infinito? No parece probable. Ciertamente no nos lo ha dicho. El ἄπειρον del *Filebo* lejos de ser la plenitud infinita de toda perfección significa la imperfección de lo indeterminado, mientras que la perfección está en todo lo contrario, en el límite (πέρας). Quien así piensa difícilmente podía llegar a concebir la suprema perfección como infinita, y mientras no se llegue a concebirla así, tampoco se podrá concebir como infinita la dis-

---

1. Así entre otros Festugière. Véase, por ejemplo, lo que escribe a propósito de la célebre frase del *Teeteto* (176 b 1) φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ: «Nous avions conclu naguère que le vrai Dieu de Platon s'identifie à l'exemplaire idéal, plus exactement à cet Etre suprême qui est par delà l'essence et que la *République* nomme l'Idée du Bien. Ce dialogue invitait le philosophe à imiter les Formes (*Rép.* VI 500 c-d). Le Théétète l'engage à ressembler à Dieu. Une telle précision vient à l'appui de notre thèse». (*Contemplation* 420). Ciertamente el argumento sacado de la comparación de ambos pasajes no carece de fuerza.

2. *Le Dieu de Platon* 61. En un tono semejante escribe Taylor: «The position of God in the philosophy of both [Socrates and Plato], seems to me ambiguous and not fully thought out. [...] I can only suppose that there was a really unsolved conflict between the Platonic metaphysics and the Platonic religion. In fact, the adjustment of the two became a cardinal problem for Plotinus and the Neoplatonic succesion» *Plato* 232.

tancia que separa a Dios de las criaturas tanto en el ser como en el conocer.

De todas formas algo nos ha dicho Platón del conocimiento divino que, aunque sin relación alguna expresa con la infinitud, se acerca mucho a la noción del acto puro. No se refiere a la suprema forma, que, como ha notado justamente Diès, sólo se nos presenta en los diálogos como objeto, nunca como sujeto, sino al entendimiento verdadero y divino y a los dioses; pero valdrá naturalmente a fortiori para Dios. Es en el *Filebo*. Para ver qué vida es superior, la de placeres que defiende Filebo o la consagrada al conocimiento como pretende Sócrates, propone éste examinar cada una de ellas en toda su pureza sin concederle la más mínima participación de la otra[3]. Ni una ni otra parece suficiente ni digna de ser elegida por el hombre o por algún otro animal (cf. pr. 22 a 9 - b 2), sino sólo la que participe de ambas. Consiguientemente queda demostrado que el placer no es el supremo bien del hombre contra lo que defiende Filebo. Este, que ha seguido en un silencio lleno de displicencia el diálogo entre Sócrates y Protarco, se apresura a notar que tampoco el entendimiento de Sócrates se identifica con el bien, pues los argumentos valen contra él lo mismo que contra el placer (cf. 22 c 3-4). Sócrates con un ligero cambio de significación en el adjetivo posesivo[4] le dice que es posible que así sea de *su* entendimiento, pero no, piensa él, del verdadero y divino, cuya condición es bien distinta (cf. *ibid.* 5-6). El diálogo sigue discutiendo qué elemento debe predominar en la vida mixta, el placer o el entendimiento. No nos interesa seguir todos sus pasos. Sólo unas breves frases que encontramos bastante más adelante y que nos descubren el pleno sentido de lo que acabamos de oír a Sócrates. Después de recordar que, según lo convenido, el que escogiera la vida del pensar había de verse privado de todo placer, grande o pequeño, añade: «y es posible que no haya absurdo alguno en que ésa sea la más divina de todas las vidas». «En todo caso —contesta Protarco— no es verosímil que los dioses gocen ni que experimenten la afección contraria». Y Sócrates concluye: «Ciertamente no es verosímil, pues lo uno y lo otro sería indigno de ellos. Pero esto lo examinaremos en otra ocasión...» (33 b 2 - c 1). Nótese que en el *Filebo* Platón hace consistir el placer en un cambio, en un llenar un vacío sea de orden material o intelectual. Concebido así, no tiene nada de extraño que excluya de la divinidad aun los placeres puros como el del aprender. Supondrían una ignorancia previa y eso sería indecoroso en Dios. Todo esto no quiere decir, naturalmente, que Dios no sea feliz y

3. Es el mismo procedimiento que utiliza en la *República* para ver quién es más feliz, el justo o el injusto.

4. Filebo había dicho «*tu* entendimiento» refiriéndose al entendimiento cuya supremacía defendía Sócrates. En su réplica se refiere Sócrates al entendimiento que él posee como hombre particular.

bienaventurado para Platón, sino que su conocimiento y felicidad son de tal perfección que excluyen todo cambio y consiguientemente todo placer que consista esencialmente en un cambio [5].

En el *Epínomis* encontramos un breve eco de la misma doctrina. Es privilegio de quien tiene en toda su perfección la naturaleza divina el estar libre de dolor y placer y participar, en cambio, del entender y saber en toda su plenitud (cf. 985 a). En cambio los seres divinos intermedios, que participan de una inteligencia admirable por su facilidad para aprender y buena memoria, están ya sujetos al dolor (*ibid.*).

Todo esto está muy cerca de la sabiduría divina como nosotros la concebimos, si es que no coincide sencillamente con ella. Lo que no nos dice Platón en ninguna parte es qué relación hay entre el conocimiento perfecto del alma completamente purificada, de que nos ha hablado en el *Fedón*, y esta sabiduría verdaderamente divina que extendiéndose a todo entender y saber excluye al mismo tiempo la imperfección de todo cambio —al menos de todo cambio de alguna importancia— y es plenamente feliz con una felicidad de tal orden que sería indecoroso expresar con el verbo χαίρειν. El *Epínomis* parece sugerir que se trata de algo inaccesible aun al alma completamente purificada por lo que dice de los seres divinos intermedios, pero para que tuviese fuerza probatoria definitiva habría que suponer que el estado del alma completamente purificada después de la muerte no podía ser superior al de esos seres divinos y eso no está tan claro. El alma se supone que llega a un estado de felicidad y de esos seres divinos intermedios nos dice que están sujetos al dolor.

A título de complemento añadiremos lo que a nosotros nos parece no ya sobre la mente de Platón, sino sobre el problema en sí. En un estado de felicidad natural el alma, y después el hombre resucitado [6], conocería a Dios de un modo mucho más perfecto que en este mundo y por lo mismo comprendería mucho más perfectamente todos los grandes problemas metafísicos (los morales ya habrían dejado de existir en el estado de término), pero su conocimiento quedaría siempre encerrado en las mallas de la analogía, que al mismo tiempo que descubre vela. Sin visión intuitiva de Dios el ser seguiría siendo un misterio para él y en ese sentido se ha dicho con razón que en un estado de naturaleza pura no se podría

5. Es verdad que Platón concede que no todo cambio produce dolor o placer, sino sólo los cambios de alguna importancia. No se excluirían, pues, necesariamente en Dios cambios mínimos. Como Platón no ha considerado expresamente este problema, no podemos determinar con certeza su pensamiento, pero nos parece bastante más probable que no admitiera en Dios ni aun esos cambios mínimos. Cuando habla de ellos se refiere al hombre y por otra parte sabemos que siempre ha considerado como cosa divina la inmutabilidad.

6. Nos parece que aun en el estado de naturaleza pura se había de dar resurrección, aunque naturalmente no con los mismos caracteres que en el estado sobrenatural. No admitirlo nos parece difícil de conciliar con la concepción del alma como forma del cuerpo.

hablar de un fin *simpliciter* último [7]. Es decir, la filosofía se convertiría en sabiduría sólo *secundum quid* [8]. En cambio, en el estado actual Dios nos ha elevado a la vida sobrenatural y nos ha prometido la visión intuitiva en la que el misterio del ser dejará de ser misterio y la filosofía se convertirá en la suprema y verdadera sabiduría. Con mucho más conocimiento que Platón podemos nosotros decir que en un sentido pleno sólo Dios es sabio. Al hombre sólo le queda el amor de esa sabiduría, el ir recogiendo ansiosa y amorosamente todas sus huellas e imágenes en esta vida, pero con la esperanza firme de que un día la vida divina que Dios ha plantado en nosotros con la gracia santificante florecerá en una participación misteriosa de esa única Sabiduría. Entonces habremos dejado definitivamente de ser filósofos para ser por participación sabios como Dios lo es por esencia [9].

Apéndice II

TONO OPINATIVO DE LA EXPOSICION SOBRE LA SUPREMA FORMA DEL BIEN EN LA *REPUBLICA*. (Cf. cap. I, n. 45)

En el libro VI de la *República* se decide por fin Glaucón a atacar directamente a Sócrates y le pide que les diga de una vez lo que piensa sobre la forma de lo bueno, «pues no es razonable, después de tanto tiempo tratando de estas cosas, contentarse con exponer las opiniones de los demás y no ser capaz de exponer la suya propia» (506 b).

La respuesta que Platón pone en labios de Sócrates tal vez nos sorprenda y desde luego nos hará comprender desde el primer momento que entramos en un terreno muy distinto del que hasta este punto habíamos recorrido. Hasta este momento Sócrates se había expresado en

---

7. Cf. *Alfaro* 37, n. 34.

8. En la *Apología* (41 b 5 - c 4) nos dice Sócrates que lo que más le alegra de la muerte es que podrá examinar a los muertos y ver quién es sabio y quién se lo cree no siéndolo, como lo ha hecho con los vivos. Su felicidad será continuar en el Hades la vida de filósofo que ha llevado en la tierra. La forma de concebir esa filosofía de ultratumba es demasiado simple, pero esencialmente se podría decir que la felicidad en un estado de naturaleza pura consistiría en la práctica continua de una filosofía perfectísima. Nótese de paso la distancia que hay entre la concepción de la vida del filósofo después de la muerte en la *Apología* y en el *Fedón*.

9. La índole de este estudio no nos permite entrar en más precisiones sobre este tema, tocado sólo a título de complemento. Puede verse el interesante artículo del P. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*. La terminología y el mismo planteamiento del problema es distinto, pero en el fondo es el mismo problema y la inmovilidad absoluta de que el P. Alfaro nos habla, siguiendo a Sto. Tomás, coincide con la sabiduría saciativa de toda la inquietud dinámica del alma.

tono dogmático, como quien está persuadido de la verdad de su doctrina; ahora le oímos decir: «Pues ¿qué?, ¿te parece razonable hablar de lo que uno no sabe como si lo supiera?» (506 b 12 - c 2). Y lo curioso es que a Glaucón no le admira lo más mínimo este cambio de actitud de Sócrates, que casi diríamos estaba esperando. Como veremos pronto, también él ha de cambiar de actitud. «En manera alguna —responde— como si lo supiera; pero [sí me parece razonable] querer decir lo que se piensa como quien lo piensa [e. d. como quien expone *su opinión*]» (506 c 3-4). Sócrates se resiste aun a exponer lo que piensa, porque «opinión sin ciencia es en el mejor de los casos como un ciego que recorre rectamente su camino» (506 c 5-8). Glaucón insta de nuevo: «Por Zeus, Sócrates, [...] que nos daremos por satisfechos si tratas de lo bueno del modo en que lo has hecho sobre la justicia...». «También yo me daré por satisfecho y por muy satisfecho —responde Sócrates—, pero temo que no seré capaz y haré el ridículo. Mas [...] dejemos por ahora qué es lo bueno en sí mismo, pues me parece demasiado para que el presente impulso nos haga llegar hasta lo que a mí me parece [e. d. hasta la opinión que me he formado] ahora. Quiero en cambio hablar, si también a vosotros os es grato, del que parece hijo de lo bueno y muy semejante a él...» (506 d - e.) Glaucón se resigna con la esperanza de que en otra ocasión les hable directamente del padre y Sócrates exclama que bien desearía que le fuera posible a él darles esa explicación y a ellos recibirla y termina advirtiéndoles que tengan cuidado no sea que sin querer los engañe en lo que les va a decir del hijo. (Cf. 507 a).

Antes de seguirle en su explicación detengámonos unos momentos y reflexionemos. ¿Qué significan esas protestas de incapacidad cuando llega por fin el momento de tratar de lo bueno, cuya importancia fundamental nos ha hecho sentir tan vivamente? ¿Qué ese refugiarse en la imagen abandonando el modelo?

Recordemos que va a tratar de la suprema forma de lo bueno precisamente porque a su juicio la exposición anterior no ha sido suficientemente exacta (cf. 504 b - c, 506 a), y resulta que al acercarnos a este sol del mundo inteligible, que ha de iluminar con sus resplandores todos los demás conocimientos (cf. 506 a, 540 a 8), lo encontramos envuelto en tan espesa bruma que Sócrates nos dice que hablar de él sería hablar de lo que no se sabe (cf. 506 c), que sólo tiene de él ese conocimiento imperfecto que llama *opinión* (*ibid.*) y aun a esa opinión le parece que por ahora no podemos llegar (cf. 506 d - e); y el que buscaba un medio de precisar y completar la explicación anterior insuficiente e inexacta, nos confiesa que ni siquiera a la exactitud insuficiente de aquélla puede llegar ahora (cf. 506 d). Finalmente nos advierte que la dificultad es doble: suya para exponer y de sus discípulos para entender (cf. 506

e - 507 a). Y que aquí no nos encontramos en presencia de un simple rasgo de ironía socrática o de una manera más o menos interesante de introducir una explicación, lo patentiza la abundancia de pasajes en que, como veremos, Sócrates vuelve a tomar la misma actitud, jamás desmentida a lo largo de toda la exposición, y la insistencia casi machacona con que nos advierte de que lo que está exponiendo es su opinión, lo que a él le parece, la idea que se ha formado (cf. ex. gr. 509 c 3-4, VII 517 b 6-8, 533 a 4).

Es curioso e instructivo para comprender todo el valor de esta actitud de Sócrates compararla con otros dos casos semejantes hasta cierto punto, que nos ofrece la misma *República,* el gobierno de los filósofos y el papel de la mujer en la ciudad ideal. En ambos iba a exponer algo nuevo y que a la mayoría le había de parecer verdadera extravagancia y locura. Comencemos por el gobierno de los filósofos. Platón se hace cargo de la novedad y audacia de sus ideas y de las enormes dificultades con que tropezarán antes de ser aceptadas. Por eso ha comparado este paso con la tercera y más terrible ola que amenaza sumergirlo entre las risas y el desprecio de los demás (cf. V 472 a, 473 c 6-8). Este convencimiento le ha hecho vacilar y temer, y sólo forzado por la apremiante invitación de Glaucón se decide a lanzarse entre sus aguas (cf. 472 a). Pero todas esas dificultades son extrínsecas y de orden puramente práctico. Una vez que entra en la cuestión, su exposición se desarrolla en tono dogmático y sus palabras no descubren la menor dificultad especulativa. Está plenamente persuadido de la verdad de su doctrina e incluso tiene esperanzas de llegar, resolviendo todas las dificultades prácticas, a convencer a los demás. Respecto de sus interlocutores no muestra el más mínimo temor de que no le entiendan o de que se nieguen a aceptar sus teorías.

Al tratar del papel de la mujer en la ciudad que están construyendo, también tiene conciencia de la enormidad de sus ideas. Por eso hubiera preferido pasarlas por alto y evitar ese enjambre de cuestiones que han de levantar (cf. V 450 a 7 - b 3), pues se desconfiará de su posible realización y aun concedida la posibilidad, se dudará de que sea lo mejor (cf. 450 c). Pero lo más grave —y en esto se diferencia del caso anterior— es que ni siquiera él mismo está persuadido de lo que va a decir y se encuentra en una situación terrible y resbaladiza, pues ha de exponer sus razones dudando y buscando al tiempo de hablar (cf. 450 d - 451 a). Sin embargo, después de mostrarnos las razones que le hacían temer y dudar, lo vemos lanzarse a nadar con decisión en medio de alta mar con esperanzas de salir con éxito, aunque no precisamente por el vigor de sus brazos, sino porque algún delfín lo tomará sobre el lomo o algún otro milagro lo salvará (ἤ τινα ἄλλην ἄπορον σωτηρίαν) (cf. 453 b - d), y en todo el resto de la exposición lo vemos proceder con serenidad y sin que sus expresiones traicionen la más mínima duda o temor de equivocarse.

Esta actitud un poco compleja y aparentemente contradictoria se explica teniendo en cuenta dos factores que influyen juntamente en el ánimo de Platón. Por una parte ve la necesidad de la consecuencia: las medidas que propone son corolarios de los principios establecidos previamente; pero por otra parte esas medidas consideradas en sí mismas le parecen tan fuera de lo comúnmente admitido y tan exorbitantes, que llega a dudar al menos de la posibilidad de su realización. Así se explica perfectamente que tema y dude primero, y sin embargo, una vez puesto a deducir las conclusiones de los principios proceda con dogmatismo. Una confirmación de este modo de ver las cosas nos la ofrece claramente la actitud que toma frente al problema de la comunidad de mujeres e hijos. Trata de soslayar lo referente a la posibilidad y dedicarse a exponer simplemente las ventajas de la medida. Apretado por las advertencias de Glaucón le pide que lo deje soñar, como los perezosos, que ya ha conseguido el objeto de sus deseos y, dando por supuesta la posibilidad, ver cómo regularán los magistrados la práctica de dicha medida y las ventajas que de ella se seguirán. Después tratará de la posibilidad (cf. 457 e - 458 b). De hecho no afronta directamente ese problema; pues cuando al fin ante las advertencias de Glaucón viene a tratar de la posibilidad, no es de esta medida en concreto, sino de toda su concepción de la ciudad (cf. 471 c - e).

En cuanto a la posición de Glaucón en toda esta materia, y lo mismo se diga de los demás que asisten al diálogo, da la impresión de que lo toma poco menos que a broma y que sólo se mueve por cierta frívola y picante curiosidad, pero sin darle mayor importancia ni trascendencia (cf. 449 a - 450 a). De aquí nace el dar toda clase de facilidades advirtiendo a Sócrates que «los que le han de oír ni son ignorantes ni *desconfiados* ni *malévolos*» (450 d); y cuando éste responde que razón de más para no ponerse en peligro de arrastrarlos consigo en su caída si se equivoca, le dice entre risas (γελάσας) que se lo perdonan de antemano (cf. 450 d - 451 b).

Recojamos las conclusiones de la comparación lanzando una mirada de conjunto a los tres casos analizados. Con sólo abrir los ojos se descubrirá la gradación perfecta que entre ellos se puede establecer:

Primer escalón: El gobierno de los filósofos: dudas, temores y vacilaciones por dificultades extrínsecas, sólo al principio; plena seguridad especulativa, exposición dogmática.

Segundo escalón: La mujer en la ciudad: dudas, temores y vacilaciones por dificultades extrínsecas y también en parte intrínsecas, al principio y con alguna repercusión más o menos disimulada después (cf. 453 d, 457 e - 458 b); evidencia de la consecuencia, pero no del consecuente que presenta dificultades sin resolver; exposición en general dogmática, en el punto difícil soslaya la dificultad y deja libre curso a sus sueños.

Tercer escalón: La forma de lo bueno: dudas, temores y vacilaciones por dificultades ante todo intrínsecas y también en parte extrínsecas —teme que aunque él pudiera explicarlo, ellos no podrían entenderlo (506 e - 507 a) y de hecho la dificultad que Glaucón ha de mostrar en seguirlo justificará sobradamente esos temores—, muy fuertes al comienzo y que se mantienen a lo largo de toda la exposición; sin evidencia de la consecuencia y mucho menos del consecuente, exposición nada dogmática sino puramente opinativa, se refugia en la imagen y sólo apoyándose en ella va presentando algunos rasgos de la forma tal cual él la concibe.

Esto en cuanto a la actitud de Sócrates, fiel reflejo de la de Platón, mas ¿y en cuanto a la de los interlocutores, en los que podemos ver representados a los asiduos discípulos de la *Academia*? También nos permite una gradación paralela.

Primer escalón: siguen el razonamiento con la mayor naturalidad y se muestran persuadidos de las ideas de su maestro.

Segundo escalón: siguen con gusto y curiosidad el razonamiento de Sócrates, pero sin tomarlo muy en serio y admitiendo la posibilidad de que sea falso.

Tercer escalón: lo siguen con entera seriedad e interés, pero con positiva dificultad e incluso llegan a declarar que sólo lo admiten con reservas y a título de provisional (cf. VII 532 d 2-6).

Tanto la actitud de Sócrates como la de sus interlocutores nos muestran con claridad lo lejos que andaba Platón todavía de ese conocimiento perfecto de las supremas realidades que tan ardientemente ansiaba poseer su alma.

Apéndice III

LA MUERTE DE SOCRATES DESDE EL PUNTO DE VISTA LEGAL A LOS OJOS DE PLATON (cf. cap. III, n. 49)

Hemos visto que la muerte de Sócrates a los ojos de Platón era esencialmente injusta porque él era quien tenía la verdad de su parte y con la verdad todos los derechos. Ulteriormente se podría preguntar si consideraba la muerte de su maestro como una tragedia, todo lo triste que se quiera, pero al fin inevitable en una constitución como la de Atenas o la consideraba también desde ese punto de vista como injusta. Ampliamente ha tratado Zeller la cuestión desde el punto de vista objetivo (cf. II, 1, 216-232). A nosotros sólo nos interesa ahora el punto de vista subjetivo de Platón.

En el *Político* nos dice ciertamente que fuera del régimen ideal todas las formas de gobierno son malas (cf. 293 e 1-6, 302 b 5-6). El guardar

fielmente las leyes, una vez establecidas, es sólo una solución de segundo orden (δεύτερος πλοῦς) (300 b 8 - c 2, cf. 297 e 2-3), necesaria pero lejana del ideal. Es evidente que en un estado regido por leyes se pueden dar según él conflictos y tragedias inevitables. Por eso nos dice tan sólo que es la solución *menos mala* (cf. 302 b 5-6) y no simplemente buena.

Supuesta esta doctrina, la alusión a la muerte de Sócrates en *Pol.* 299 b 2-300 a 1 podría significar que la consideraba como uno de esos casos. Sin embargo parece realmente difícil creer que concediese a los enemigos de Sócrates que al menos desde el punto de vista legal habían tenido ellos razón. La *Apología* y la *Carta* VII, y es donde ha tratado directamente la cuestión, nos muestran que a sus ojos la acusación y la condenación eran injustas y apasionadas. Nótense especialmente las fuertes palabras de *Apol.* 39 b 4-6: «Y ahora yo me voy condenado por vosotros como reo de muerte y éstos [sc. sus acusadores] se van condenados por la verdad como culpables de maldad y de injusticia» (οὗτοι δ' ὑπὸ τῆς ἀληθείας ὠφληκότες μοχθηρίαν καὶ ἀδικίαν). En el *Gorgias* los jueces obran insensatamente dejándose llevar de sus pasiones. Ya la simple descripción del juicio y las palabras que pone en boca del cocinero lo muestran con suficiente claridad, pero más claro aún resulta si se tiene en cuenta la doctrina de todo el diálogo. En él considera a la retórica como un arte de adulación, toda al servicio de las pasiones de la multitud. Doctrina que repite en la *República* comparando la multitud a una gran bestia cuyas pasiones estudian con diligencia los sofistas y los políticos. A ellas conforman su manera de obrar y así triunfan (cf. VI 493 a 6 - d 9). Es realmente difícil de creer que a los ojos de Platón pudiese ser legalmente justo un juicio cuyo motor y elemento determinante eran las pasiones.

En sus gobernantes ideales exigía él junto con la posesión de la verdad el absoluto dominio de las pasiones. Por eso podía librarlos de todas las barreras legales y dejarles decidir con plena libertad y absoluta autoridad lo que quisieran. En el juicio de Sócrates fallaron ambas condiciones. Por ambas razones había de ser injusto a los ojos de Platón.

Si la alusión de *Pol.* 299 b 2-300 a 1 probase realmente lo contrario, nos inclinaríamos más bien a negar que se aludiese en ese trozo a la muerte de Sócrates. La alusión no nos parece suficientemente clara para prevalecer contra un modo de ver que nos muestran los otros casos en que ciertamente se trata de ella. Pero no creemos además que de 299 b 2-300 a 1 se hubiese de seguir ese modo contrario de enjuiciar la muerte de Sócrates. En dicho trozo se trata de una verdadera sátira y los rasgos han sido maliciosamente exagerados de manera que aun desde el punto de vista de una legalidad moderada había de aparecer injusta la sentencia.

INDICE DE LUGARES CITADOS

ALCIBIADES I:

106 c - 113 c: 101 n. 71.
106 d 5 ss.: 82.
110 b s.: 82 n. 29.
111 d 12 - 112 d 2: 82 n. 29.
111 d 12 - e 2: 82 n. 29.
112 d 11 - 113 c 6: 80.
112 e ss.: 81 n. 26.
116 d 5 - 6: 80.
116 e ss.: 82 n. 29.
118 b 6 - 7: 71.
118 b 7: 80.
118 c ss.: 79 n. 21.
118 c 7 - 8: 75.
118 c 7 - d 8: 47.
118 c 9: 47.
118 d 10 - 11: 75.
119 a: 76.
119 a 1 - 6: 52.
123 d 6: 92.
127 d 9 - e 2: 92.
130 c 5 - 6: 64 n. 103.

APOLOGIA:

19 d 8 - 20 c 3: 77.
20 d 6: 49.
20 d 6 - 21 a 9: 61.
21 b ss.: 49.
21 c: 82 n. 28.
22 a - d: 114.
22 a 9 - c 8: 76 n. 15.
22 b 9 - c 1: 46 n. 56.
22 c 9 - e 1: 79 n. 21.
22 c 9 - e 5: 47.
22 e 6 - 23 a 2: 82.
23 a - b: 50.
23 a 3: 51 n. 69.
23 a 5: 50.
23 b 7 - c 1: 69 n. 115.
23 c 2 - 3: 92.
23 c 2 - 7: 89.
23 c 2 - d 1: 86.
23 c 2 - e 4: 122.
23 d: 122.
23 d 3 - 6: 53 n. 72.
24 b 8 - 9: 86.
26 b 2 - 28 a 4: 122.
29 c - 30 b: 123.
29 d 1 - e 2: 125.
29 d 6 - e 2: 107.
30 a 8 - b 6: 125.
30 e 1, 4, 6 - 7: 125.
30 e 7 - 8: 125.
31 a 5 - 6: 125.
31 a 6 - 8: 125.
31 a 7 - c 3: 69 n. 115.
33 a 5 - b 9: 77.
33 b: 79.
33 b 10 - c 4: 90 n. 44
33 c 4 - 7: 82 n. 28.
38 c 3 - 4: 50.
39 b 4 - 6: 142.
41 b 5 - c 4: 137 n. 8.

AXIOCO:

366 b - c: 49 n. 64.

BANQUETE:

175 c - e: 79.
175 e 3 - 5: 50.
182 b 2: 47.
182 b 7 - c 4: 121.
184 c 5 - 6: 47.
201 c: 80.
202 a: 114.
202 a 2: 36 n. 29.
202 a 3 - 7: 114.
202 a 7: 36 n. 29.
203 a 4 ss.: 47.
203 a 5 - 6: 66.
203 e - 204 a: 24; 33.
203 e 2 - 3: 126 n. 51.
203 e 5: 126 n. 51.
203 e 6 - 204 b 2: 114.
204 a 1 - 2: 33.
205 a 8 - d 8: 65.
209 b ss.: 126 n. 53.
210 e 4: 40.
211 b 7: 40.
211 c 1 - 2: 21.
211 c 3 - 9: 40.
211 e 1 - 3: 34 n. 28.

216 a 7-8: 73.
217 a 3-219 d 2: 121 n. 46.
218 b 3-4: 114 n. 22.
219 b 6: 69 n. 115.

CARMIDES:

153 d: 71.
153 d 4: 28 n. 7.
155 a 1-2: 71.
161 c 3-5: 20; 108; 128.
175 a 7-b 4: 88 n. 43.
175 e 4-176 a 4: 101 n. 72; 112.

CARTA II:

314 a-c: 103 n. 76.

CARTA VI:

322 e 4-5: 50 n. 66.

CARTA VII:

325 b 6-c 5: 123.
328 a 2-3: 72; 73.
332 c 3-4: 46.
335 a 2-6: 129.
335 d: 121 n. 44.
335 d 6-e 1: 121 n. 44.
340 b 1-341 a 7: 20.
341 b 1-342 a 6: 17.
341 b 7-d 2: 104 n. 78.
341 c 2: 17.
341 c 6: 99; 103; 116.
341 c 6-d 2: 40; 42 n. 47; 99 n. 68; 103.
341 d 1-2: 116.
341 e 1-3: 21; 103.
341 e 2-3: 118.
341 e 3-342 a 1: 103.
343 a 1-4: 17.
343 d 2-9: 116 n. 33.
344 b: 40; 69 n. 116.
344 c 1-2, 6: 17.
344 c 2-3: 18.
344 c 6-7: 103.
344 d 4-e 2: 17.
344 d 5-6: 17.
344 d 9-10: 18.

CRATILO:

384 b 1-c 3: 50.
384 c 1-3: 110 n. 13.
396 c 6-397 a 1: 50.
396 d 5-6: 50.
396 d 9-e 4: 50.
399 a 1-5: 50.
400 d 6-401 a 6: 125.
401 e 6: 50.
403 d 1-404 a 6: 34 n. 28.
403 e: 63.
404 a: 63.
409 d 1-3: 50.
410 e 3: 50.
411 b 3-c 5: 62 n. 99.
412 b: 62.
413 a 2: 67.
428 c 7-8: 50.
428 d: 50.
428 d 3-5: 70.
428 d 3-5 ss.: 70.
436 a 5-6: 80.
439 b 10-440 e: 62 n. 99.

CRITIAS:

110 b: 63 n. 100.

CRITON:

44 c 6-9: 111 n. 19.
47 a: 111 n. 19.
47 b 3: 111 n. 19.
47 b 4: 111.
47 d 1-2: 111 n. 19.
48 a 5-7: 111.
49 e 1-2: 111.
54 d 5-7: 112.

EPINOMIS:

973 a-b: 44.
974 b 1-c 7: 60.
974 b 6-7: 61.
974 b 7-c 2: 59.
974 d ss.: 60.
976 b 5-c 5: 46.
979 c 7-d 1: 59.
979 d 2-6: 60.
985 a: 136.
985 c-d: 129 n. 61.
986 c 4-d 4: 61.
987 c 2: 60.
988 e 5-6: 60.
989 a 1-4: 60.
989 a 6-b 3: 60.
990 a 1: 60.
990 a 2 ss.: 60.
990 b 3-991 c 2: 60.
991 b 7-c 2: 60.
991 d 6-e 1: 60.
992 b 1-2: 60.
992 b 3-8: 61.
992 d 7-9: 44.

EUTIDEMO:

271 c-272 d: 68.
275 d-276 c: 46.
278 e-282 d: 101 n. 71.
281 b 2-4: 47 n. 58.
282 c 4 ss.: 78.
288 d 8: 32 n. 19.
288 d ss.: 101 n. 71.
290 e 4-6: 71.
293 b 7-c 6: 47 n. 59.

293 b 8: 47.
304 d ss.: 53 n. 72.
304 d 4-6: 49.
305 c-306 d: 70 n. 1.
306 c-d: 126 n. 51.
306 e 3-307 a 2: 71.
307 b 6-c 4: 73.

EUTIFRON:

2 c 5-6: 51.
3 b 9-c 1: 51.
3 c 5-e 3: 51.
3 c 6-d 2: 51.
3 c 6-e 3: 122.
3 c 7, 8: 51.
3 d 5, 7: 51.
3 d 5-9: 51.
6 a-c: 63 n. 100.
6 a 6-9: 122.
6 b 2-3: 51.
11 b 6-e 1: 113 n. 21.
11 d 7: 51 n. 69 a.
15 c 12: 67.

FEDON:

61 c-69 e: 87.
61 c 5: 52 n. 70.
61 c 7: 52 n. 70.
63 a 5: 52.
63 b 7: 36; 37 n. 31; 52.
63 c 2-3: 37 n. 31.
63 c 2-4: 37 n. 33.
63 e 9: 52.
64 a 4-5: 52.
64 b 9: 52.
64 d 3-65 a 2: 35.
65 a 7-9: 34.
65 a 7-b 9: 35.
65 a 9: 35.
65 b 7: 34.
65 b 9-c 2: 35.
65 e 4: 35.
65 e 5-66 a 8: 35.
66 a 6-7: 35.
66 b 3-8: 35.
66 b 7: 34; 35.
66 b 8-d 7: 35.
66 c 2: 35.
66 e 1-2: 34.
66 e 2: 34.
67 a 2: 35.
67 a 3, 4: 35.
67 a 5-6: 35.
67 b 4: 31 n. 18; 34; 52.
67 b 7: 35.
67 b 8-9: 35.
67 c 4 ss.: 35.
67 c 5-8: 35.
67 d 6: 52.
67 d 10: 35.
67 e 6: 34; 35.
67 e 6-7: 35.
67 e 7-8: 35.
68 a 1-2: 34; 35.
68 a 7: 34.
68 a 8-9: 35.
68 b 1: 35.
68 b 3-4: 34; 35.
68 b 7-c 2: 64.
69 b 8-c 2: 35.
69 c 6: 36.
69 c 6-d 1: 91.
69 d 1: 36.
69 e-84 b: 87.
79 d 2: 35.
79 d 3: 37.
79 e 2, 5: 37.
80 e 3-82 c 1: 106 n. 1.
80 e 4-5: 35.
81 a 1: 34.
81 a 8: 36.
81 e 5-82 b: 37.
81 e 7: 37 n. 32.
82 a 3-4: 37 n. 32.
82 b 4-5, 6-7: 37 n. 32.
82 b 8-c 1: 36; 37 y n. 33; 106 n. 1.
82 c: 64.
82 c 1: 31 n. 18; 34.
82 c 2-83 e 5: 35.
82 d 4-7: 35.
82 d 8: 31 n. 18; 34.
83 a 2: 31 n. 18; 34.
83 a 7: 35.
83 b 6: 31 n. 18.
83 e 1-2: 35.
83 e 4: 34; 52.
85 c 7-8: 80.
88 b-91 c: 87.
88 b 9-c 6: 101.
88 c 7-89 a 8: 87.
89 a 4-5: 100.
89 a 9-c 7: 88.
89 d-91 c: 89.
90 a 2-3: 88 n. 42.
90 b 9-c 6: 85.
90 c 2: 52.
90 c 7-d 1: 110 n. 12.
90 d 6-7: 110 n. 12.
91 c 1: 108 n. 6; 110 n. 12.
96 a 6-7: 52.
96 c 1-8: 83.
97: 23.
97 a 2: 84.
97 b 3-7: 84.
99 d 1: 83.
100 c 8-9: 46 n. 55; 52.
101 c 9: 52.
101 d 8-e 1: 39.
101 e 5-6: 31, 52.
107 a-b: 40.
107 b 6: 42 n. 45.
114 b 6-c 6: 106 n. 1.
114 c 2-6: 36; 37 n. 33.
115 c 1-116 a 1: 64 n. 103.

FEDRO:

229 e 3 - 230 a 6: 20; 68.
230 a: 103.
239 b 1 - 5: 71 n. 4.
236 b 6 - 7: 48.
241 c 4 - 6: 71.
246 b 5: 61 n. 95.
247 d: 38.
248 a: 37 n. 33.
248 c - 249 c: 106 n. 1.
249 c 5 - 6: 38.
249 c 6 - 7: 38.
259 e - 260 a: 104.
260 b - e: 105 n. 80.
262 a - c: 105 n. 80.
263 a: 82 n. 29.
267 a 6 - b 1: 104.
271 a: 105 n. 80.
271 e ss.: 105 n. 80.
273 d: 105 n. 80.
274 a 8 - b 1: 20; 102.
274 e 7 - 275 b 3: 102.
275 a 6 - 7: 103.
275 b 2 - 3: 103.
275 b 4 - c 3: 129.
275 b 8 ss.: 46.
275 b 8 - c 3: 108 n. 5; 128.
275 c 1 - 3: 20.
275 d: 102.
275 d 7: 102.
275 d 7 - 9: 116 n. 32.
275 d 9 - 10: 116 n. 32.
275 d 9 - e 3: 116.
275 e 1 - 3: 102.
275 e 3 - 5: 18.
276 a 8 - 9: 103.
276 c: 102.
276 d: 103.
276 d 2: 17; 126.
276 e: 103.
276 e 1: 126.
276 e 4 - 277 a 4: 77.
276 e 5 - 7: 103.
277 b: 105 n. 80.
277 b 5 - c 7: 105.
277 c 5 - 6: 105.
277 e 6 - 8: 116 n. 32.
278 d: 24; 33 y n. 25.
278 d 3 - 4: 54.
279 b 8 - c 3: 54.

FILEBO:

14 b 5 - 8: 107.
14 b 7 - 8: 125.
15 d 8 - 16 a 3: 91; 95.
15 e - 16 a: 97.
16 b - c: 91.
17 b 6: 47.
17 c 7: 47.
17 d 8: 47.
19 c 1 - 2: 68 n. 113.
20 a: 88, 86 n. 39; 97.
22 a 9 - b 2: 135.
22 c 3 - 4: 135.
22 c 5 - 6: 135.
23 b 2 - 4: 97.
28 b 7 - 10: 97.
31 e: 32 n. 20.
33 b 2 - c 1: 135.
38 c - e: 21.
49 a 1 - 3: 82 n. 29.
52 a: 32 n. 20.
52 b 7 - 9: 44 n. 50.
57 a 7 - 8: 97.
58 b 10 - e 1: 69; 108.
62 a - d: 68 n. 113.
62 d 1 - 3: 68 n. 113.

GORGIAS:

455 a 4 - 8: 104.
458 a: 70.
464 d 5 - e 1: 123.
464 d 7: 116.
465 e 2 - 466 a 3: 104.
470 c: 69.
471 e - 472 c: 81.
474 a 5 - 8: 81.
475 e 9 - 476 a 2: 81.
482 a: 112.
484 c - 486 d: 70.
484 c 4 - 508 e 6: 28 n. 8.
486 a 8 - b 4: 112.
486 b 5 - c 4: 48 n. 60.
487 c 5 - d 3: 72.
492 e ss.: 46 n. 55.
493 a 1 - 2: 45.
506 b 9 - c 2: 70.
506 d - e: 94 n. 53.
507 e - 508 a: 94 n. 53.
508 a: 94 n. 53.
508 b ss.: 112.
509 a: 112.
509 a 6: 112.
514 a ss.: 73 n. 6.
519 b 3 - c 4: 79 n. 23.
519 c 3 - d 5: 79 n. 23.
521 d 6 - e 2: 123.
521 e 2 - 522 a 7: 123.
522 b 3 - c 3: 112; 116; 123.
522 b 7 - 8: 86.
522 b 9 - c 2: 86.
522 c - e: 112.
522 e 5 - 6: 129.
523 a 1 - 3: 129.
524 a 10 - b 1: 129.
527 a 8: 48.
527 c 1 - 5: 105 n. 80.

HIPIAS MAYOR:

283 b 1 - 3: 48 n. 60.
288 d 1 - 5: 107.
288 d 2 - 3: 107.
288 d 5: 107
289 a 3 - 4: 33 n. 25.

289 b 4-5: 33 n. 25.
289 e 7-8: 67.
291 a 3-b 1: 107.
292 a 1: 107.
298 b 5-c 2: 107.
301 b 2-c 3: 87 n. 37.
304 d 5-e 2: 113 n. 21.

HIPIAS MENOR:

363 a 5: 28 n. 7.
364 e 8: 107 n. 2.
365 b 4: 107 n. 2.
365 c 5: 107 n. 2.
365 c 9 s.: 20.
366 a 6: 107 n. 2.
368 b-c: 66 n. 106.
368 e 5 s.: 66 n. 106.
369 b 8 ss.: 86 n. 37.
369 d: 76.
370 e 3: 107 n. 2.
373 b 4-5: 86 n. 37.
376 b 11 ss.: 48.
376 c 3-6: 76.

ION:

532 d 5-e 1: 48.
533 e-535 a: 114.
542 a 2: 47.

LAQUES:

182 d 7-9: 66.
185 e 7-186 b 8: 74 n. 13.
188 b: 67.
188 b 3-4: 67 n. 109.
188 c-189 b: 84.
189 a: 67.
189 a 5-6 ss.: 67 n. 109.
190 c 5-6: 113 n. 21.
194 a-b: 113 n. 21.
196 b: 70.

LEYES:

I 634 d 7-e: 91.
640 d 4-7: 47.
641 d 6-9: 125.
643 b ss.: 70 n. 1.

II 653 b 1-6: 119 n. 41.
659 d: 70 n. 1.

III 679 e 4-5: 46.
689 a-e: 57; 58 n. 82; 59.
689 a 8: 58.
689 b 7-c: 2: 58.
689 c 7-8: 58.
689 d 3-4: 58.
689 d 8-e 1: 58.
696 c 8-10: 58 y n. 82; 59.

IV 713 c-e: 56.
713 e 6-714 a 2: 56 n. 80.
718 d 4-7: 121.
718 d 7-719 a 1: 121.
718 d 7-719 a 2: 96 n. 58.
720 b 9-e 1: 120 n. 42.

V 727 a 7-8: 82.
731 b 3-d 6: 30 n. 14.
738 b-d: 129 n. 61.
747 b: 93 n. 52.
747 c 2-3: 46.

VII 810 e 11 ss.: 68.
811 a 4-5: 68.
811 b 4-5: 68.
817 a-d: 121 n. 45.
818 a 1-7: 121.
819 a 3-6: 68.

IX 863 c-d: 82.
874 e 8-875 d 5: 56 n. 79.
875 d 2-3: 56 n. 79.
875 d 3: 56 n. 79.
875 d 5: 56 n. 79.

X 886 c-d: 128.
887 c 8-d 1: 128 n. 58.
887 c 8-d 5: 128.
888 a 6-7: 128 n. 58.
891 c-892 c: 125.
895 b 3-7: 125.
896 b 11-c 3: 125.
907 b 10-d 2: 125.

XII 941 b 4-c 2: 63 n. 100.
947 d-e: 38 n. 35.
951 b 4-c 5: 21.
951 c 7-952 d 4: 121 n. 45.
952 d 5-953 e 4: 121 n. 45.
953 d 1-2: 52.
965 b 1: 70 n. 1.
966 b 1-d 5: 121.

LISIS:

214 a 1-2: 77.
218 a: 24; 32.
218 c 4-8: 70.
222 b 3: 70.
223 b 8: 101 n. 72.

MENEXENO:

234 a: 70; 72.
247 a 2: 46.

MENON:

70 b: 22.
71 b 1-4: 113.
71 d 5: 20.
79 e 8-80 d 5: 86.
81 a ss.: 46 n. 55.

81 d: 82 n. 27.
81 d 7-e 2: 81 n. 25.
81 e-86 c: 81.
82 e: 81 n. 26.
84 a-c: 81 n. 26.
84 a 4-c 11: 83.
86 b-c: 81 n. 25.
86 c: 81 n. 26.
86 e 1-2: 113.
86 e 2-87 b 6: 113.
90 a 1-4: 45.
90 a 5-b 1: 45 n. 53.
91 c: 53 n. 72.
93 d 6: 47.
93 e 7: 48.
94 b 1: 48.
97 b-100 b: 105 n. 80; 113.
98 a 3-8: 113.
99 b 5 ss.: 48.
99 c 4: 113.
99 d 4: 113.
100 a 1-2: 75.
100 b 4-7: 113.

PARMENIDES:

133 b: 68 n. 111; 92 n. 47.
133 b 7-9: 94.
135 a 7: 92 n. 47.
135 c 8-d 6: 94 n. 54.

POLITICO:

266 d: 69.
271 d ss.: 55 n. 79.
275 b 9 ss.: 56.
276 e: 119 n. 42.
276 e 7: 119 n. 42.
276 e 11: 119 n. 42.
285 d: 94 n. 54.
287 a: 94 n. 54.
291 c: 73 n. 6.
291 e: 119 n. 42.
292 a ss.: 119 n. 42.
292 a 5-d 1: 119 n. 42.
292 c 6-7: 119 n. 42.
292 e 1-2: 120 n. 43.
293 a 6: 119 n. 42.
293 a 9-c 4: 120 n. 42; 122 n. 47.
293 b 1-3: 120 n. 42.
293 c 10: 119 n. 42.
293 d-e: 57 n. 81.
293 d 8-9: 54 n. 76.
293 e-297 a: 57 n. 81.
293 e 1-6: 141.
296 e 3: 54.
297 a 5-b 3: 57 n. 81; 122 n. 47.
297 a 7-b 1: 54 n. 76.
297 b 7 ss.: 120 n. 43.
297 e 2-3: 142.
299 b 2-300 a 1: 123; 142.
300 a 5-7: 122.
300 b 8-c 2: 142.
300 e 4-5: 120 n. 43.
301 c 2-3: 122.
301 c 9-d 4: 56.
301 d-c: 55.
302 b 5-6: 55: 141; 142.
304 c 7-e 1: 105 n. 80; 120 n. 42.
306 b-308 a: 29 n. 13.
309 c-d: 105 n. 80.

PROTAGORAS:

310 d 6-7: 75.
312 a 5-7: 48.
312 b-314 c: 74.
317 b 3-4: 75 n. 14.
318 b 1-4: 44 n. 50.
318 d 8-e 4: 96 n. 60.
319 e-320 a: 75.
321 d 4: 61 n. 95.
328 e 1-3: 75.
328 e 1-4: 76.
329 a: 102.
329 a 3-b 2: 116 n. 32.
330 a 1-3: 47.
337 d 3-6: 68.
347 c 3-348 a 6: 20.
347 e 3-7: 20.

REPUBLICA:

II 357 a: 98 n. 63.
364-367: 128
375 e-376 c: 30.
376 e-412 b: 70 n. 1.
377 a ss.: 121 n. 44.
377 e 7-378 a 1: 125.
377 e 7-383 c 7: 128.
378 b 8-c 1: 63 n. 100; 125.

III 396 d 5-6: 56 n. 79.
407 c: 31 n. 17.
410 c-412 a: 30.
410 d-411 c: 31 n. 15.
411 d: 84.

IV 427 b-c: 129 n. 61.
427 e 9-10: 46; 59 n. 89.
427 e 9-444 a 2: 46; 58.
428 b 1-429 a 7: 46
429 c-d: 121 n. 44.
430 e: 58.
433 b 8: 46 n. 57.
433 c 9: 46 n. 57.
435 e-436 a: 64 n. 102.
436 a-441 c: 64.
441 c: 64 n. 102.
441 e 4-5: 46.
443 e 8-9: 46.
444 a: 98 n. 63.

V 449 a-450 a: 140.
450 a 7-b 3: 139.
450 c: 139.
450 d: 115 n. 29; 140.
450 d-451 a: 139.

450 d-451 b: 140.
453 a 7-9: 70.
453 b-d: 139.
453 d: 140.
454 a: 86 n. 37.
457 e-458 b: 140.
471 c-e: 140.
471 c-VII: 29 n. 11.
472 a: 139.
472 c ss.: 55 n. 78.
473 a 5-b 3: 55 n. 78.
473 c 6-8: 139.
474 b-497 a: 28 n. 8.
475 b 9: 32 n. 19.
475 b 9-10: 65; 66.
475 c: 32 n. 20.
475 c 3: 31 n. 18.
475 d 1-e 2: 65
475 d 2-3: 32 n. 20.
475 e 3: 65.
475 e 5: 32 n. 20.
476 a 11-b 2: 65.
476 a 12: 65.
477 a-480 a: 115 n. 29.
477 a 3: 115.
479 e: 21.

VI 485 c: 107 n. 3.
485 d 3: 31 n. 18.
486 b 6: 69 n. 115.
487 b-c: 86 n. 37.
489 b: 48 n. 62.
489 b 3-8: 52.
490 a-b: 31 n. 18.
492 a: 73 n. 6.
493 a 6-d 9: 142.
493 e ss.: 92 n. 46; 120 n. 43.
495 e 1: 66.
497 a 3-5: 126.
497 d-498 c: 73; 89.
498 b: 92 n. 49.
498 b 4-5: 99.
499 a 5-6: 69.
499 e 4: 31 n. 18.
500 c-d: 37; 134 n. 1.
501 d 1-2: 36 n. 30.
502 c-541 b: 70 n. 1.
503 c: 91.
504 b-c: 138.
505 a: 67.
506 a: 138.
506 b: 137.
506 b 12-c 2: 138.
506 c: 138; 115 n. 29.
506 c 3-4: 97; 138.
506 c 5-8: 115; 138.
506 d: 138.
506 d-e: 97; 138.
506 e-507 a: 138-139; 141.
507 a: 138.
509 c 3-4: 115; 139.
510 b 7: 40.
511 a 5-6: 40.
511 b 6-7: 40.

VII 516 b 4-7: 43.
516 b 9-c 1: 43.
517 a: 123.
517 b: 67.
517 b 6-8: 97; 139.
517 b 8-9: 115.
517 b 8-c 5: 43.
517 c 1-2: 40.
517 c 4-5: 43.
518 b 7-d 1: 80.
519 c-d: 72.
519 c 1-2: 44.
519 d 1-2: 43.
519 d 2-3, 5 ss.: 44.
520 a 7: 44 n. 50.
520 b: 21.
520 d 10-11: 44 n. 49.
521 b 1-2: 44 n. 50.
521 c-531 c: 93.
521 c 5-8: 99 n. 69.
521 c 7-8: 31-32 n. 19.
522 b 4-5: 66.
531 e 1-8: 93 n. 52.
532 b 2: 40.
532 b 3: 43.
532 d 2-6: 141.
532 e 3-4: 40.
533 a: 97.
533 a 4: 139.
533 a 9-10: 68 n. 111.
534: 73 n. 6.
534 c 1-2: 69 n. 116.
534 e 2-535 a 1: 42.
535 e: 110.
536 d: 67.
537 e 9-538 c: 83 n. 29.
538 c 3: 87 n. 40; 90 y n. 47.
538 c 7-539 a 5: 90.
538 d 6-539 a 4: 90.
539 a 9-b 2: 92.
539 a 13-c 4: 89.
539 b: 92 n. 48.
539 c 2-4: 90.
539 d 4-7: 91.
540 a 6: 40.
540 a 8: 40; 138.
540 b 2: 44 n. 49.
540 b 4-5: 44 n. 49.
540 b 7-c 3: 38 n. 35.
540 d 1 ss.: 55.
540 d 3-4: 44 n. 50.
540 e 6-541 a: 119 n. 39.

VIII 544 d-IX 580 c: 64 n. 12.
568 a 8: 48 n. 62.

IX 576 d 2-5: 121 n. 46.
580 d: 64.
580 e-581 a: 64.
581 a-b: 64.
581 b: 64.
581 b-e: 64.
581 d 10-e 2: 32 n. 20; 44 n. 50.
582 b 5: 32 n. 20.

582 c 4-7: 53.
582 c 7-9: 32 n. 20.
582 e 5: 53 n. 73.
583 a 1-3: 32 n. 20.
583 b: 46 n. 55.
583 b 3-6: 32 n. 20.
585 a-e: 32 n. 20.
586 e 5-587 a 1: 32 n. 20.
590 d 4-6: 121 n. 44.

X 595 c 2-3: 108.
598 c-d: 49 n. 63.
600 c 2-e 2: 76.
607 b-608 b: 53 n. 72; 63 n. 101.
607 c 7-8: 108.
607 c 8-d 1: 108.

Los RIVALES:

133 c-d: 67.

SISIFO:

388 d: 82 n. 27.
390 a: 82 n. 27.

SOFISTA:

216 c 2-d 2: 28 n. 9.
217 b 1-4: 28 n. 9.
223 a 9-11: 98 n. 64.
223 b 3-4: 80.
224 c 6-8: 98 n. 64.
224 e 4: 98 n. 64.
225 a 2-226 a 5: 69; 98 n. 64.
225 c 9: 98 n. 64.
225 d: 98 n. 64.
225 d 7-8: 98 n. 64.
225 d 10-11: 98 n. 64.
225 e 3-5: 98 n. 64.
227 a-b: 69.
229: 80 n. 24.
229 a 6-7: 98 n. 64.
229 c 8-9: 82.
229 d 1-3: 83; 98 n. 64.
230 a 5-d 4: 83.
230 c 3-d 4: 84.
231 b 10-c 1: 28 n. 9.
231 b 10-c 2: 98 n. 64.
231 c 8-e 7: 98 n. 64.
231 e 4: 98 n. 64.
232 b 8-233 a 10: 98 n. 65.
233 a-234 e: 49.
233 a 3-4: 49.
233 b ss.: 98 n. 65.
233 b 1-2: 49.
234 a 8-10: 49.
234 b 5-10: 49.
234 c: 99 n. 67.
234 c 2-7: 49.
234 d-e: 99.
234 d 5-7: 102.
246 d 8-9: 107.
251 b 6-c 2: 91.
254 a: 99 n. 66.
260 a 6-7: 72.
261 b 5-c 4: 102.
263 e s.: 21.
264 b 5-10: 102.
265 d: 99.

TEETETO:

144 a 1-b 7: 46.
144 d 3: 69 n. 115.
145 b 1-2: 46.
145 d-e: 47 n. 58.
145 e 3-4: 47.
146 b 3: 93 n. 52.
146 c 2: 45.
148 e: 93 n. 52.
149 a 8-10: 86.
150 c-d: 78.
150 d-151 a: 100.
151 b: 92 n. 47.
155 d 1-3: 84.
167 d-168 b: 86 n. 37.
168 d ss.: 93 n. 52.
173 c: 93 n. 52.
174 a-b: 53 n. 72.
176 a 2-3: 57.
176 a 4-d 1: 57; 59.
176 b 1: 134 n. 1.
176 c 7 s.: 66.
177 d: 69.
189 e-190 a: 21.
210 c 2-4: 103.

TIMEO:

18 a 5-8: 30 n. 14.
24 c 7-d 1: 63.
29 c: 125.
29 c 8-d 1: 124.
30 b 7-8: 125.
40 d 6-e 3: 125.
41 d: 37 n. 33.
44 d. 1: 125.
47 b 1-2: 71.
48 d: 125.
68 b-d: 125.
71 e-72 b: 114.
72 d 5-e 2: 125.
88 c 1: 31 n. 18.
90 b: 31 n. 18.
90 e 8: 125.

INDICE DE AUTORES

ADAM: 29 n. 11; 31 n. 17; 32 n. 20; 39 n. 39; 41 y n. 44; 45 y n. 52; 46 n. 55; 48 n. 62; 92 n. 48; 96 n. 60, 99 n. 69; 115 n. 29.
ALBEGGIANI: 24.
ALBERTI: 24.
ALCIDAMANTE: 102.
ALFARO: 137 nn. 7 y 9.
ANTIFONTE: 70 n. 1.
ANTÍSTENES: 110 y n. 15.
ARISTÓTELES: 28; 31 n. 18; 52 n. 71; 68; 93 n. 50; 108 n. 4.
ARNIM, H. von: 109 n. 9.
AST: 45; 71 n. 3.
BLUCK: 34 n. 28; 37 n. 33; 42 n. 45; 73 n. 7; 84 n. 31; 85 n. 33; 103 n. 77; 121 n. 44.
BOSANQUET: 92 n. 48.
BROECKER: 19.
BURNET: 108 n. 4.
BURY: 50 n. 67.
CHAMBRY: 32 n. 20; 99 n. 69.
CICERÓN: 27; 84 y n. 32.
CORNFORD: 29 n. 11; 31 n. 18; 70 n. 1; 71 n. 3; 96 n. 61; 98 n. 64.
COUTURAT: 81 n. 25.
CROISET, A.: 45 n. 55; 105 n. 80.
CROISET, M.: 81 n. 25; 111 n. 19.
DERBOLAV: 104 n. 78.
DES PLACES: 45 n. 54; 54 y n. 75; 58 y nn. 82 y 83; 59 n. 88; 61 n. 93; 127 n. 53.
DIELS: 27 y n. 6; 33 n. 25.
DIES: 38 n. 36; 55 n. 77; 56 y n. 79; 68 n. 113; 82 n. 29; 98 n. 64; 120 n. 42; 123; 128 n. 59; 134; 135.
DI NAPOLI: 128 n. 54; 130 n. 64.
DIÓGENES LAERCIO: 27.
EISLER: 27 n. 4.
EURÍPIDES: 48 n. 62.
FESTUGIERE: 58; 60 n. 90; 85 n. 34; 92 n. 45; 94 n. 53; 104 n. 78; 127 n. 53; 134 n. 1.
FREYMANN: 81 n. 25.
FRIEDLAENDER: 18; 22; 29 y n. 11; 33 n. 22; 34 n. 28; 55 n. 77; 78 nn. 18, 19; 81 n. 25; 102 n. 74; 103 n. 76; 109 n. 9; 110 nn. 14, 17.
FRUTIGER: 37 n. 33.
GAUSS: 24, 101 n. 71; 126 n. 51.
GEFFECKEN: 78 n. 18.
GILSON: 38 n. 37; 93 n. 50.
GOLDSCHMIDT: 18; 62.
HACKFORTH: 37 n. 33; 39 n. 39; 41 y n. 42; 42 n. 45; 84 n. 31; 88 nn. 41, 42; 102 n. 74; 105 n. 80; 123.
HÉGEL: 38.
HERÁCLIDES: 27.
HERÁCLITO: 27; 33 n. 25.
HERODOTO: 27.
HESÍODO: 76.
HILDEBRANDT: 78 n. 18.
HOMERO: 76; 108 y n. 6.
ISÓCRATES: 70 y n. 1; 72; 85 y n. 34; 102.
JAEGER: 18; 27 n. 3; 31 n. 16; 68; 70 nn. 1, 2; 77; 78 n. 17; 92 n. 49; 93 n. 51; 97 n. 62; 110 nn. 15, 16.
KIERKEGAARD: 126 n. 52.
KLUBERTANZ: 93 n. 50.
LUTOSLAWSKI: 33 n. 22; 78 n. 18.
MADDALENA: 127 n. 53.
MATHIEU: 70 nn. 3, 5.
MAZÓN: 109 n. 7.
MORATI: 130 n. 64.
MURPHY: 66; 81 n. 25.
NETTLESHIP: 92 n. 48.
NICÓMACO: 29 n. 11.
PABÓN-FDEZ. GALIANO: 32 n. 20; 40 n. 40; 52 n. 71; 99 n. 69.
PATZER: 116 n. 32.
PERICLES: 31 n. 15.
PFLEIDERER: 29 n. 11.
PIEPER: 24; 34 nn. 26, 27; 38 n. 37; 47 n. 59; 111 n. 18; 128 y n. 57; 129-130 n. 63.
PITÁGORAS: 27.
PROCLO: 98 n. 64.
PROTÁGORAS: 86 n. 37.
RAEDER: 31 n. 16.
RIVAUD: 22; 33 n. 22; 71 n. 3; 78 n. 18.
ROBÍN: 22; 29 n. 11; 37 n. 33; 42 n. 45; 50 n. 67; 65 n. 103; 69 n. 114; 72; 84 n. 31; 85 n. 33; 88 n. 41; 105 n. 80; 114 nn. 23, 25; 129 nn. 60, 62.
ROBINSÓN: 40 n. 40.
SALMAN: 93 n. 50; 118 n. 38; 119.

SCHOLZ: 24.
SIMÓNIDES: 52.
SOLON: 67 y n. 109.
SOUILHE: 81-82 n. 27.
STEFANINI: 22; 33 n. 22; 84 n. 32; 95 n. 56; 103 n. 76; 109 n. 10; 114; 115 y nn. 28, 31; 133.
STEFANINI-SANTINELLO: 33 n. 22; 58 n. 83; 114 n. 24.
STENZEL, J.: 73 n. 11; 83 n. 30; 85 n. 35.
STEWART: 81 n. 25.
SULLIGER: 24.
TAYLOR: 31 n. 18; 32 y n. 21; 34 n. 28; 58; 60 n. 91; 61 n. 93; 70 n. 1; 71 n. 3; 74 n. 12; 79 n. 22; 81 n. 25; 85 n. 36; 100 n. 70; 134 n. 2.
TOMÁS, Sto.: 93 n. 50; 104 n. 78.
TUCÍDIDES: 27; 31 n. 15; 32 n. 19.
TUROLLA: 22.
UEBERWEG: 24, 27 nn. 5, 6; 33 n. 22; 78 n. 18.
WHITEHEAD: 18; 45; 124 n. 50.
WILAMOWITZ: 27; 33 n. 22.
WOLFF: 21.
ZELLER: 111 n. 18; 141.

PERSONA Y SOCIEDAD

EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIDAD *

por el

P. OLÍS ROBLEDA, S. I.

Profesor en la Facultad de Derecho Canónico

* Lección inaugural del curso académico de 1958-1959 en la Universidad Pontificia de Comillas.

Un problema perenne de la filosofía social es el que se refiere a las relaciones que exactamente existen entre sociedad e individuo. Nunca parece haber sido satisfactoria y definitivamente solucionado; de tal forma que aún hoy, en el mismo seno de la filosofía jurídica católica, lo podremos ver todavía planteado, si leemos, por una parte, los escritos de Utz, y por otra los de Gundlach, Bertrams, Link [1], etc.

Como es sabido, a este problema se han dado dos soluciones extremas que solemos llamar: individualismo y sociologismo o colectivismo jurídicos; y entre ambas, otras dos, que pueden ser denominadas: personalismo y colectivismo mitigado. El fin que pretendemos en el presente trabajo es bosquejar en primer lugar, siquiera sea a muy grandes rasgos, las dos primeras, insistiendo tan sólo en la crítica del fundamento que ambas quieren hallar en el derecho romano; y pasar luego a las dos últimas, con el intento de examinar cuál sea de ellas la que filosófica y documentalmente nos parece mejor fundada.

I

DOCTRINAS EXTREMAS

El individualismo jurídico, fraguado en el espíritu renacentista por una parte, y protestante, por otra, en el siglo XVI, fué elaborado y presentado luego científicamente por los filósofos y juristas a la vez, equívocamente llamados «yusnaturalistas», de los siglos XVII y XVIII: Grocio, Puffendorf, Wolf, Thomasio, Rousseau, etc. En su máximo desarrollo propugnó la más absoluta exaltación de la razón humana, liberándola de toda clase de vínculos: religiosos, jurídicos, políticos, etc. Sobre la razón individual, vino

---

1. A. F. Utz, *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Subsidiaritätsprinzips* (Heidelberg, 1953); Id., *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips* (Heidelberg, 1956); Id., *Der Mythus des Subsidiaritätsprinzips*, in «Neue Ordnung» (Paderborn, 1956), pág. 11 ss.; *Sozialethik* (Heidelberg, 1958), p. 277 ss.; G. Gundlach, *Annotationes ad Nuntium Radiophonicum Pii XII*, 24-XII-1942, en «Periodica de re morali canonica et liturgica», 32 (1943), 67 ss.; 207 ss.; Bertrams, *Das Subsidiaritätsprinzips ein Mythus?*, en «Stimmer der Zeit», 158 (1956), 388 ss.; Id., *De principio subsidiaritatis in iure canonico*. Excerpta ex «Periodica de re morali canonica et liturgica» (Roma, 1957); Link, *Das Subsidiaritätsprinzips, sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik* (Freiburg in B. 1955).

a pensarse, no hay autoridad alguna. Ella es norma suprema de todo saber; ella puede formular el código completo de los derechos del hombre; más aún, no puede haber otro código legítimo para el hombre que el resultante de sus derechos naturales por la razón deducidos y expresados. Se entrevé, pues, en seguida la relación entre estos cuatro nombres: racionalismo jurídico, yusnaturalismo, liberalismo, individualismo.

Es verdad que el individuo, fuente primigenia de todos los derechos, no se halla solo, sino que coexiste con otros muchos, dotados de los mismos atributos, de la misma libertad; por eso y para convivir con ellos, forma con todos un contrato, limitándose por él en la medida que la convivencia lo exija; contrato por el que surge el Estado, y un Estado que será absolutista, porque al Estado entregan todos toda su libertad; en lo cual no hay contradicción, dicen, ya que es la misma razón, o el mismo individuo el que establece el contrato y crea el Estado; no hay, por tanto, imposición externa; si el individuo se esclaviza será esclavo de sí mismo [2], reconquistando así su libertad. Por lo demás, en esta doctrina no hay otra realidad que la de los individuos. Y no hay nada más, porque no se dan tendencias sociales. Así, la sociedad es atomística; todo lo es el individuo; todo es para el individuo; el individuo no cede de sus derechos sino en orden negativo: para convivir.

Para justificar o apoyar sus ideas, el individualismo quiso encontrar un paralelo en el derecho romano clásico [3]. Más aún, no halló medio mejor de actualizar y llevar a la práctica sus principios que servirse del derecho romano; de aquel derecho positivo, que, según ellos, consideraba al «civis» y no al Estado como punto de mira y de protección. Bastaba, pues, aplicar a las instituciones romanas sus principios filosóficos, substituyendo al «civis» el «homo», y al carácter positivo de tales instituciones las exigencias naturales del hombre, para obtener un sistema concreto y bien determinado jurídico. De ese modo el yusnaturalismo concretándose en normas de derecho romano perdía su abstracción, haciéndose positivo; y el derecho romano, así idealizado, perdía a su vez las contingencias de su época y se convertía en la «ratio scripta» [4].

Contra las exageraciones del individuo surge en los siglos XIX y XX la doctrina sociológica colectivista, que hace por el contrario prevalecer sobre los derechos del individuo los de la colectividad, sobre la realidad de la persona humana la del Estado. Al «yo» como fuente del conocer y como autor del mundo jurídico sucede ahora la conciencia colectiva: una fuerza extrínseca y supraindividual en una u otra de las múltiples formas que esta doctrina ha revestido.

---

2. Rousseau, *Contrato social*, cap. 6.
3. Cfr. Solari, *L'individualismo e diritto privato* (Torino, 1939), p. 51.
4. Cfr. Solari, *l. c.*, p. 54.

El individuo según tal concepción no es más que una parte, o un miembro u órgano del todo que se llama Estado; y tiene valor y significación tan sólo por la unión con el todo; de él promanan consiguientemente sus derechos, y a él está todo subordinado.

> «Il Liberalismo —decía Benito Mussolini, exponiendo la doctrina sociológica fascita— negava lo Stato nell'interesse dell'individuo particolare; il fascismo riafferma lo Stato come la realtà vera dell'individuo. Per il fascista tutto è nello Stato e nulla di umano spirituale esiste e tanto meno ha valore fuori dello Stato. Individui e gruppi sono pensabili in quanto siano nello Stato» [5].

El mismo sentido tiene la idea nacional-socialista de Hitler. Así, Carl Schmitt, principal exponente doctrinario del Nacional-socialismo, lamenta el que la idea del Estado, concebida en ese sentido por Hegel, hubiese sido oscurecida a mediados del siglo XIX en Alemania por influencia de escritos liberales, extraños a la propia estirpe. Se habla, pues, del todo, de la raza, de un alma colectiva, del Estado, a los que el individuo se debe subordinar totalmente [6].

También esta doctrina pretende hallar algo al menos de paralelo en el derecho romano. La escuela de Savigny, que hace brotar el derecho no de la reflexión o razón individual, sino del espíritu del pueblo, de la conciencia común, del alma nacional, dice que tal fué igualmente el pensamiento romano en este punto [7]. Más aún, retiene el derecho romano

---

5. MUSSOLINI, *Enc. Treccani*, v. *Fascismo. Idee fondamentali.* Vide, asimismo: A. ROCCO, *Scritti e discorsi politici* (Milano, 1938); E. SAILIS, *I presupposti fondamentali dei rapporti fra individuo e Stato fascista* (Milano, 1938), p. 144; BATAGLIA, *Lo Stato*, en «Enc. Treccani»; G. LEIBHOLZ, *Il secolo XIX e lo Stato totalitario del presente*, en «Rivista intern. di filosofia del diritto», 18 (1938), 1 ss.

6. Cfr. KARL SCHMITT, *Principii politici del nazional-socialismo* (Trad. de CONTUNORI), p. 187 ss.; MAX HERMÚNT, *Idoles allemandes* (París, 1935), p. 279; A. VIATTE, *La position philosophique du Nazisme*, en «Laval Théologique et philosophique», I (1944), 124 ss.; L. PH. RICARD, *Métaphysique heroique du trme. Reich III. L'Etat Totalitaire*, en «Dossiers de l'action populaire», 2 (1938), 803 ss.; GONZÁLEZ-BLANCO, *El nacional-socialismo expuesto por Hitler* (Madrid), 99 ss. KRÜGER, *Führer und Führung* (Breslau, 1935), p. 103: «Die Gemeinschaft als ein Gesamtleben von Menschen.»; E. MENZEL *Grundlagen des neuen Staatsdenkens* (Eisenach, 1935), p. 7; KLUGE-KRÜGER, *Verfassung und Verwaltung im dritten Reich* (Berlín, 1937), p. 75: «Nach seiner Auffassung (se entiende del Nacional-socialismo), gibt es kein Individuum, das losgelöst von der Gemeinschaft ein Einzeldasein zu führen berechtigt wäre. Es gibt heute nur noch eine Volksgemeinschaft, und der Einzelne führt sein Dasein nur als Volkgenosse, also als Glied dieser Gemeinschaft. Infolgedessen können seine Rechte sich nur im Rahmen der Gemeinschaft bewegen und aus ihr hergeleitet werden». Por eso dirá más adelante (p. 123) que en la concepción nacionalsocialística del derecho no cabe distinción —al menos en el sentido tradicional—, y, por tanto, oposición entre derecho público y privado: «damit ist der Gegensatz von öffentlichen und privaten Recht überwunden». Cfr. en igual sentido O. KOELLREUTTER, *Deutsches Verfassungsrecht* (Berlín, 1934). En el fondo vienen a decir estos autores que para el Nacionalsocialismo todo el derecho es público.

7. SAVIGNY, *Diritto romano attuale* (trad. SCIALOJA), I (Torino, 1886), 42 ss.; 121 ss.; 191 ss., etc.

también como propio del pueblo alemán, por haber sido tal derecho incorporado por fuerza de los siglos a la conciencia europea [8]. Únicamente que los patrocinadores del colectivismo se fijan no tanto en el derecho romano clásico cuanto en el postclásico, a causa de su carácter centralístico [9].

Una y otra doctrina extremas sobre las relaciones del individuo con la sociedad son a todas luces falsas, porque se apartan de la sana metafísica de la persona humana. La mera yuxtaposición de individuos que aspiran únicamente a la convivencia pacífica y la plena libertad del contrato social implican errores crasos filosóficos, en cuanto suponen a la persona humana dotada en sí y por sí en principio de suficiencia completa de medios perfectivos. Y erróneo es igualmente el otro extremo, de considerar a la misma persona de tal manera *integrada* en el todo social, que no sea más que miembro y parte del mismo; porque se le despoja de su autonomía, de sus fines trascendentes y eternos. Y no insistimos más en la refutación filosófica, remitiendo a los tratados de filosofía social-política. Quisiera, en cambio, examinar un poco más despacio el fundamento o paralelo que pretenden hallar así el individualismo como el colectivismo en el derecho romano.

A) *Individualismo y derecho romano.*

En primer lugar no parece que el derecho antiguo romano, así el preclásico, al menos desde los siglos últimos de la república, como el clásico, y menos evidentemente el postclásico, a partir, es decir, de Constantino, puedan servir de base, o constituir un paralelo del individualismo.

Por de pronto, yo no sé si habrá textos más explícitos y vigorosos que los de Cicerón en favor de la sociabilidad del hombre. Dice, en efecto, a cada paso, que el hombre ha nacido para vivir en sociedad:

> «Facile intelligitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem coniuncti et consociati sumus» [10].

Y no podría pasar sin ella aunque por arte mágica tuviera a su alcance todas las cosas que le fueran necesarias [11].

---

8. Cfr. Koschaker, *Europa y el derecho romano* (trad. de Santa Cruz Teijeiro), Madrid, 1955, 398 ss.; Solari, *Storicismo e diritto privato* (Torino, 1940), 236. Añade éste cómo para la escuela histórica el derecho romano es un derecho *tipo*, a través del cual o por el cual se revela la naturaleza del derecho como tal mejor que por ningún otro (ibid.).

9. Para una reseña de las diversas formas de colectivismo o sociologismo pueden verse Olgiati, *Concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto* (Milano, 1943), p. 148 ss.; 183 ss.; Solari, *o. c.*, en nota precedente.

10. *De fin.* 3, 20, 65. Y en el mismo *De fin.* 3, 20, 66: escribe: «Sic inter nos natura ad civilem communitatem coniuncti et consociati sumus».

11. «Nec verum est quod dicitur a quibusdam, propter necessitatem vitae,

Afirma luego cómo la sociedad es para ayudarse positivamente unos a otros. No resistimos al placer de transcribir este bello párafo del *De Officiis*.

> «Sed quoniam ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilites in medium afferre mutatione officiorum, dando, accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem» [12].

Y tiene en el mismo sentido aquel otro no menos bello, en que afirma el deber de morir por la patria, o sea, por todos los conciudadanos, si fuera necesario, para salvarlos [13]. Más aún, dice que quien se expusiere al peligro sólo por interés particular y no por la utilidad común, no sería digno de alabanza, ni merecería el nombre de valeroso [14].

Viniendo también, por fin, muy al caso aquel otro texto del *De Republica* en que alaba y acepta la doctrina de los que él llama héroes de la filosofía, Platón y Aristóteles, según la cual la justicia es la más eminente y noble de todas las virtudes porque hace al hombre más amante de sus semejantes que de sí mismo, y por la que cada uno no parece haber nacido para sí, sino para los demás; añadiendo que fué de ellos muy digno el colocarla por eso en un trono divino, inmediato al de la sabiduría [15].

Es verdad que varios romanistas de fines aún del siglo pasado y prin-

---

quod ea, quae natura desideraret, consequi sine aliis atque efficere non possemus, idcirco initam esse cum hominibus communitatem, quod si omnia nobis quae ad victum cultumque pertinent, quasi virgula divina, ut aiunt, suppeditarentur, tum optimo quisque ingenio negotiis omnibus omissis totum se in cognitione et scientia collocaret. Non est ita: nam et solitudinem fugeret et socium studii quaereret, tum docere tum discere vellet, tum audire tum dicere». *De Off.* 1, 44, 158. Cfr. *ibid.*, 1, 16, 52; 3, 5, 21; 3, 6, 30; 1, 9, 29; 1, 14, 20.

12. *De Off.* 1, 7, 22.

13. *De Off.* 1, 17, 57: «Sed cum omnia ratione animoque lustraris; omnium societatum nulla est gravior, nulla carior quam ea, quae cum republica est, unicuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere si ei sit profuturus?»

14. «Verum etiam animus paratus ad periculum, si una cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat quam fortitudinis». *De Off.* 1, 17, 57; 1, 19, 63.

15. «Illorum fuit heroum (se refiere, como indicamos, a Platón y Aristóteles) eam virtutem, quae est una, si modo est, maxime munifica et liberalis, et quae omnes magis quam sese diligit, aliis nata potius quam sibi, excitare iacentem et in illo divino solio non longe a sapientia collocare». *De Rep.* 3, 8, 12. Cfr. SÉNECA, *De Beneficiis*, 4, 18, 2-4; *De Tranquillitate animi*, 3, 8-16; *De Otio*, 30, 3-4: «Hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis; si minus, paucis, si minus, proximis; si minus, sibi, nam cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium»; *De Tranquillitate animi*, 4, 1 y 3.

cipios del actual han afirmado ese carácter individualístico del derecho romano, sobre todo clásico; entre otros, IHERING [16], SCIALOJA [17], PEROZZI [18], SCHULZ [19], BONFANTE [20]. Hoy, sin embargo, se reacciona contra un tal modo de interpretar el derecho romano [21].

El caballo de batalla lo constituye el carácter de la propiedad en general, y, dentro de la misma, especialmente el abuso del derecho en su caso príncipe: los actos de emulación. Sobre esto, pues, nos vamos a detener.

* * *

Por lo que toca a la propiedad en general, aquellos primeros autores quieren ver en su carácter absoluto el distintivo del individualismo romano, que se refleja en el célebre «ius utendi et abutendi» a aquélla aplicado [22]. Pero, si prescindimos de los tiempos primitivos, son tantos los límites que van luego imponiéndose a la propiedad, que no se ve cómo pueda sostenerse, máxime ya en el tiempo clásico, su carácter absoluto y, por tanto, individualístico [23].

Algunos de dichos límites, los de carácter sobre todo privado, aparecen ya en las *XII Tablas* [24]. Aumentan a fines de la república y en el tiempo clásico, y se multiplican sobremanera en el postclásico [25]. Notando concre-

16. *Geist des römischen Rechts*, 2, 1, p. 122 ss.
17. *Studi giuridici* (Roma, 1932), p. 256 ss.
18. *Il diritto d'atti di emulazione e il regime giustinianeo delle aque private*, en «Archivio Giuridico», 53 (1894), 372.
19. *Principii di diritto romano*. Trad. de ARANGIO RUIZ (Sansoni, 1949), 127 ss.
20. Sobre todo en las notas a la versión de las *Pandette* de WINDSCHEID, vol. VI, pp. 15 ss.; 24 ss.; 59; y en *Corso di diritto romano, II. La proprietà, I*, p. 234: «La autonomia individuale —dice aquí— è forse la più eminente ed alta caratteristica del diritto romano malgrado tutte le infiltrazioni eterogenee del medioevo antico da Constantino in poi, e nel medioevo barbarico e feudale, essa ne rappresenta il sommo diffetto secondo il punto di vista. Il diritto romano è stato il vero diritto dell'individualismo; perciò noi possiamo pur asserire che il suo vero e sostanziale trionfo non è l'epoca della recezione medioevale, ben sì l'epoca moderna, in cui esse penetrando nelle varie codificazioni, ha distrutto gran parte di quei vincoli che il medioevo aveva introdotto nel regime della proprietà, anzi nel regime patrimoniale in genere».
21. Vide RICCOBONO, *La teoria dell'abuso di diritto nella dottrina romana*, in «Bullettino dell'istituto di diritto romano», 46 (1939), 1 ss.; KADEN, *L'exercice de la proprieté à la fin de l'époque classique du driot romain*, en «Revue des études latins», 15 (1937), 136 ss.; DE MARTINO, *Individualismo e diritto privato romano*, en «Annuario di diritto comparato e di studi legislativi», 16 (1941), 1 ss.; DELL'ORO, *Diritto romano e individualismo*, in «Monitore dei tribunali», 84-85 (1944-1945), 145 ss.
22. D. 5, 3, 25, 11.
23. En cuanto al tiempo arcaico, dice con verdad Bonfante: «La structtura primigenia del «dominium ex iure quiritium» non consente limitazioni vere e proprie, o per lo meno queste sono scarse e dissimulate». *Corso* cit., p. 232. Cfr. asimismo BRASIELLO, *La proprietà nella sua estensione* (Milano, 1954), p. 243.
24. *XII Tabl.* 7, 9; 10; 7.1.4. Sobre el carácter de las limitaciones, es útil ver BRASIELLO, *o. c.*, p. 81 ss.
25. Amplia lista de ellas puede verse en cualquier obra de instituciones de derecho romano, aun sin recurrir a los tratados especiales, como son, por ejemplo,

tamente que entre tales límites se admite el más significativo de todos para comprobar el sentido verdaderamente social de la propiedad: la expropiación por razón de pública utilidad [26]. Es verdad que sobre una tal limitación no han faltado disputas, máxime desde fines del siglo pasado [27]; pero la opinión ya antes más seguida era la afirmativa desde que la abrazó el mismo Scialoja, a pesar de su tendencia a interpretar el derecho romano en sentido individualístico [28]; y hoy, después de la investigación detenida de De Robertis [29], es comunísima [30].

* * *

En cuanto al abuso del derecho, o sea, el uso del mismo, más allá o fuera del fin para el que se dió [31] y a los actos de emulación, es decir, los ejercitados por el propietario en su finca o casa sin utilidad alguna propia, con la intención, por tanto, únicamente de molestar a otros, el derecho del medievo los prohibía terminantemente. Ahora bien, como el derecho medieval era precisamente el romano, tal prohibición se tenía como procedente de Roma.

Esta procedencia fué negada en absoluto por los autores de tendencia individualística, máxime por Sciolaja, quien escribió amplia y repetidamente sobre el tema [32] e hizo escuela. Su tesis fué que la doctrina del abuso del derecho y de los actos de emulación no arranca del tiempo romano, sino que es pura creación del medievo, y contrasta con la teoría de todo recto derecho; justamente, por tanto, desapareció en la legislación a partir del siglo XVI, y sólo en algunos modernos se ve reaparecer, por desconocimiento de la recta filosofía de la persona humana [32"].

---

los mismos de Scialoja, *Teoria della proprietà nel diritto romano*, I (Roma, 1933), p. 303 ss., y Bonfante, *Corso di diritto romano, II. La proprietà*, I (Roma, 1926), p. 230 ss.

26. Adviértase que no se trata de confiscación «in poenam», ni siquiera de expropiación por pública necesidad, sino por mera utilidad o grande conveniencia del bien común.

27. Cfr. amplia reseña de opiniones en De Robertis, *La espropriazione per publica utilità nel diritto romano* (Bari, 1934).

28. Scialoja, *Teoria*, cit., p. 316 ss. El más fuerte de los opositores fué Bonfante, quien niega absolutamente la posibilidad de la expropiación en el tiempo clásico, y la pone en duda aún en el postclásico. *Corso*, cit., p. 237 ss.

29. *O. c.*

30. Cfr. Brasiello, recensión de la obra de De Robertis, en «BIDR», 44 (1936-37), 475 ss.; Voci, *Istituzioni di diritto romano* (Milano, 1954), p. 215.

31. Joserand, *De l'abus du droit* (París, 1906); D'Amelio, *L'abuso del diritto*, en «NDI», citando palabras de Porcheron (*L'abus de droit*): «on deturne, pour ainsi dire, le droit de la destination nominal pour laquel il a été creé»; Mario Rotondi, *L'Abuso del diritto*, en «Rivista di diritto civile», 15 (1923), 220-21.

32. Su trabajo fundamental apareció en la *Enciclopedia Giuridica italiana*, v. *Aemulatio*, ahora en *Scritti giuridici*, arriba citado; los demás pueden verse en los mismos *Scritti* y en *Procedura civile romana* (Curso tenido en la Universidad de Roma, 1893-94). Roma, 1936, p. 15 ss. Perozzi (*Il divieto*, p. 350), llama a esta disputa: «bataglia vinta» en favor de Scialoja o por Scialoja.

32". Cfr. Rotondi, *o. c.*, p. 283.

Los argumentos en que se basa Scialoja se pueden reducir a dos:

1) El derecho no entra en la intención o ánimo de los a él sujetos.

2) Tal doctrina repugna a la libertad del propietario, o dueño del derecho, a obrar como le plazca, mientras no lesione el derecho *estricto* de otros.

Y los textos romanos en que se apoya con toda su escuela son, entre otros, los siguientes:

> «Nullus videtur dolo agere qui iure suo utitur» [33].

> «Nemo damnum facit nisi qui id fecit quod facere ius non habet» [34].

> «Is tamen qui in potestate habet, hoc interdicto non tenebitur, quia dolo malo non videtur agere qui suo iure utitur» [35].

Tan sólo en materia de aguas admitió Scialoja que los Romanos hiciesen excepción; o sea, en cuanto al impedir que de nuestra finca fuesen las aguas a la del vecino, o al contrario, hacer que fuesen indebidamente. En ambos sentidos se puede dañar al vecino; y hacerlo estaba prohibido. Nota, con todo, Scialoja, que la prohibición no tuvo entonces por motivo la intención mala, o sea, el acto de emulación propiamente, sino la falta de utilidad por parte del damnificante en realizar una tal acción.

Pero la opinión de Scialoja y su escuela difícilmente puede ya hoy sostenerse. Contra ella han escrito los autores arriba mencionados: De Martino, Dell'Oro, Kaden, Riccobono, Rotondi, Milone, etc., estando todos contestes en afirmar que la prohibición del abuso del derecho en general, y de los actos de emulación, es al menos justinianea; todos igualmente la ven intentar ya producirse en el tiempo clásico; y varios de ellos la tienen como enteramente clásica (Kaden, Milone, otros). Permítasenos urgir, aunque sea muy brevemente, la argumentación que en este nuevo sentido tiende a imponerse.

Por de pronto, en cuanto al abuso del derecho en general, hay un texto de Gayo, reproducido luego en las Instituciones de Justiniano [36], enteramente taxativo. Es a propósito del maltratamiento de los esclavos sin causa justificada, y dice así:

> «Sed hoc tempore (se refiere Gayo al suyo, o sea, el de los Antoninos) neque civibus romanis nec ullis aliis hominibus, qui

33. Gai. D. 50, 17, 55.
34. Paul. D. 50, 17, 151.
35. Ulp. D. 43, 29, 3, 2.
36. I. 1, 8, 2.

sub imperio Populi Romani sunt, licet supra modum et sine causa in servos suos saevire» [37].

Y después de reseñar una constitución de Antonino Pío, por la que se determina la responsabilidad en que incurren los dueños que tratan mal a sus siervos, termina:

«Utrumque recte fit: male enim nostro iure uti non debemus» (*Ib.*).

En la mencionada reproducción del texto, hecha por Justiniano en las Instituciones, tiene el mismo sentido sustancialmente, si bien se hace resaltar más la reprobación del individualismo, como tal, frente al interés público:

«Expedit enim —dice— Reipublicae, ne quis re sua male utatur». (*l. c.*).

De Martino, que, por otra parte, defiende el carácter antidividualístico del derecho romano, afirma que ese principio gayano, bien que puesto ahí «in sede iuris», no ha de tenerse como jurídico, sino como puramente ético. Jurídica, según él, es la norma concreta que precede, que es aplicación del mismo, es decir, la prohibición de maltratar a los esclavos. En efecto, razona De Martino, de ser jurídico tal principio, no habría necesidad de formular aquella norma precedente concreta. Tal principio, pues, no había llegado todavía entonces a ser jurídico; estaba en el terreno de la moral [38].

Desde luego, nos parece gratuito afirmar que un principio terminante, puesto «in sede iuris» y del que se extraen precisamente las normas concretas a modo de corolarios, sea ético y no jurídico. Al menos no se ve razón para afirmar que sea jurídico al ser reproducido en las Instituciones de Justiniano, y no lo sea antes en Gayo. Es verdad que en las Instituciones justinianeas el principio goza de la autoridad del emperador, que lo promulga; pero es que antes gozaba de la autoridad de la Jurisprudencia, la cual, como sabemos, era considerada fuente de derecho civil; más aún, fuente en la cual por antonomasia «ius civile consistit» [39].

De todos modos, si no se quiere admitir el principio como jurídico al tiempo de Gayo, no parece caber duda que lo es al menos en las Instituciones de Justiniano, que son todavía estricto derecho romano.

* * *

37. Gai., 1, 53.
38. De Martino, *o. c.*, p. 33.
39. D. 1, 2, 2, 12. Solazzi tiene el principio por jurídico, pero afirma no ser de Gayo, sino un glosema posterior. No suele admitirse tal interpretación (Solazzi, en «Studi Riccobono», I, p. 123, n. 161).

Pasando ahora al abuso por actos de emulación, hay asimismo varios textos muy claros en favor de su prohibición.

Dice, por ejemplo, Celso, que el propietario de cosas unidas a un edificio ajeno, puede llevárselas, o disponer de ellas, al ser desposeído del edificio, porque son suyas; pero no podrá borrar las pinturas de valor que hubiese hecho realizar en el techo o muros, sin otro fin que el de causar daño; alegando, de un modo semejante a como lo hiciera Gayo, el que:

«malitiis non est indulgendum» [40].

De igual modo, Marcelo, reseñado por Ulpiano, dice que está sujeto a la acusación de dolo aquel que hace una zanja en su finca sin utilidad alguna propia, sino sólo con ánimo de impedir que escorra el agua a beneficio del vecino [41].

Por fin, declaran Varo y Labeón que si la fuerza del agua hubiese roto un dique artificial existente en la finca de uno, por lo cual la del vecino, inferior, quedase expuesta a posibles daños producidos por crecidas de aguas, el segundo podía obligar al dueño de la finca superior a rehacer el dique o a permitirle a él entrar en ella para rehacerlo por sí; dando por razón que con eso no obligaba éste a aquél a beneficiarle, sino a que no le perjudicase. Y entonces Paulo, que es quien recoge tal doctrina de Varo y Labeón, añade que aunque no hay para el caso acción directa, la habrá útil, o habrá interdicto, en orden a poder rehacer de cualquier forma el dique [42].

En todos estos casos y otros semejantes, aunque se admitan interpolaciones, la sustancia parece indudablemente clásica [43].

Mas se podrá oponer, en primer lugar, que esos textos se refieren todos a hipótesis o a materias determinadas, y habida cuenta precisamente ahí, no de la mala intención, sino de la falta de utilidad; que no se halla, por tanto, en ellos sentado el principio general. Y además, que frente a estos textos hay aquellos otros de sentido enteramente contrario, arriba mencionados [44].

Sobre esto decimos: 1) Que por de pronto Scialoja concede ya, como se ha insinuado arriba, que en materia de aguas la prohibición se cumple,

---

40. D. 6, 1, 38.
41. D. 39, 3, 1, 12.
42. D. 39, 3, 2, 5: «...attamen opinor utilem actionem vel interdictum mihi competere adversus vicinum si velim aggerem restituere in agro eius, qui factus mihi quidem prodesse potest, ipsi vero nihil nociturus est: haec aequitas suggerit etsi iure deficiamur».
43. Cfr. Riccobono, *La Teoria dell'abuso di diritto*, p. 20 ss. En favor de las interpolaciones, decididamente Perozzi, *Il divieto*, p. 350 ss.
44. Cfr. nts. 33-35.

sea la hipótesis que fuera [45], a causa del especial interés que tal materia tiene para el bien público. Con lo cual el tan decantado individualismo romano no queda enteramente en pie. Y por lo que toca al ser motivo de tal prohibición, más bien, según Scialoja, la falta de utilidad que la mala intención del damnificante, creemos que importa poco para el caso. Pudiéndose, con todo, decir que el derecho no entra, es verdad, en las puras intenciones, o sea, en aquellas que no se manifiestan, pero sí, en las manifestadas y traducidas en obras contra otros, que es precisamente de lo que aquí se trata.

2) Que de conceder la prohibición en materia de aguas no se ve por qué se ha de negar en otros campos, una vez que los textos, por ejemplo, el citado sobre el «ius tollendi» están motivados por principios generales: «malitiis non est indulgendum»; «male enim iure nostro uti non debemus», igualmente que aquellos otros alegados en contra: «nullus videtur iure facere, qui iure suo utitur», etc.

Pero aun dejando pasar que en el derecho civil romano no hubiese, en efecto, prohibición, sino respecto de hipótesis o materias determinadas; ¿qué decir, al menos, en el campo del derecho pretorio y del derecho extraordinario? Sabemos que la equidad, la buena fe, le «utilitas communis», la moral, son la fuente de donde se nutre el derecho pretorio en orden a suplir, ayudar y corregir el civil; no tiene otras. Ahora bien, aun suponiendo que el: *male enim nostro iure uti non debemus,* etc., fuesen principios éticos en sí, una vez sentidos por los romanos —y de ello nos consta bien claro por el hecho de verlos colocados entre las mismas fuentes jurídicas— [46] había ello de bastar para que el pretor concediese en todos esos casos acciones útiles o «in factum». El pretor no podía dejar pasar el abuso del derecho, sobre todo en el tiempo clásico, teniendo en cuenta que si el derecho pretorio estaba ya enteramente floreciente al tiempo de Cicerón [47], al principio del Imperio había llegado a su apogeo.

Podrá, por tanto, explicarse que algunos juristas, teóricamente, y llevados aún del espíritu antiguo, riguroso y literal, separado de la equidad, sostuviesen principios viejos; pero que tal teoría prevaleciese en la práctica todavía en el clásico, y no fuese detenida por el pretor, no se puede explicar fácilmente.

En substancia viene a decir esto también de Martino, ya que afirma que la existencia de tantas fuentes de derecho entonces en Roma; jurisprudencia, pretores con sus múltiples remedios procesales, jurisdicción imperial, explica el que no se sintiese la necesidad de la formulación general

45. Cfr. *Procedura,* p. 33.
46. Para apreciar el dominio de estas ideas en la sociedad romana, cfr. Cic., *De Off.,* 3, 5, 21; 3, 14, 60; *Pro R. Comoedo,* 16, 46, etc.
47. Cfr. *De Off.,* 1, 10, 3; *De Leg.,* 1, 5, 17.

de la prohibición[48]. O sea, indica que en la práctica ese era el derecho que se aplicaba, aunque en teoría no estuviese formulado; siendo por el contrario aquellos principios «*nullus videtur dolo facere qui suo iure utitur*», etc., letra muerta, derecho no aplicado, contrarrestado por el pretor que lo corregía en la práctica.

No se puede dudar, pues, que al menos en el complexivo derecho romano ya en el tiempo clásico se prohibía el abuso del derecho, y, consiguientemente, los actos de emulación; y mucho más en el postclásico, claro es, cuando los textos contrarios, conservados aún en la compilación justinianea, serían puras reminiscencias históricas; o quizá, como sostiene Riccobono, incluyendo sentido diverso, a saber: en la significación de que quien abusa del derecho no tiene ya derecho[49].

No parece, pues, que el derecho romano sea individualístico en el sentido vicioso, liberal de que todo es el individuo, y sus derechos no tienen límites.

B) *Colectivismo y derecho romano.*

Pero, sin duda es mucho más claro aún que este derecho en ninguna de sus épocas negó al individuo como tal derechos personales a causa de la absorción social o estatal.

Nos vamos a detener también en esto, no sólo para quitar esta base a cualquier partidario del absolutismo sociológico, sino porque creemos que ello ilumine o apoye aún la doctrina que tenemos como más aceptable de aquellas dos intermedias entre el individualismo y el colectivismo, arriba también pesentadas, y en las que luego nos vamos a fijar especialmente.

Que el pensamiento romano no fué colectivista se deduce en primer lugar de la importancia que en su derecho fué dando de manera siempre crecientes a la «voluntas» o elemento personal en los actos jurídicos a partir sobre todo del tiempo clásico. Siendo de notar eso precisamente, que a medida que el individualismo cedía y el sentido social se presentaba más urgente y natural, el valor de la persona humana como tal iba siendo también más respetado. Se veía claramente cómo la equidad dejaba sentir cada vez más postulados que a primera vista pudieran parecer entre sí incompatibles, y que en el fondo, por el contrario, se exigían esencialmente: personalidad y sociabilidad; y a más personalidad más sociabilidad.

---

48. «Tutto questo complesso di sistemi, equità dei pretori, giurisdizione imperiale, giurisprudenza ed il loro meccanismo nel campo delle fonti puo farci intendere perchè il diritto romano non sentì la necesità di costruire una teoria generale dell'abuso dei diritti. La grande elasticità dei rimedii processuali permisse di rimediare ai disordini derivanti dall'esercizio di diritti divenuti antisociali, suppratutto con la «exceptio doli generalis» (*l. c.*, p. 35).

49. Riccobono, *o. c.*, p. 46.

Por de pronto lo hemos visto ya en los actos de emulación, prohibidos ciertamente al menos en el tiempo postclásico. La causa de tal prohibición era la «intentio malitiosa».

Por lo que toca al campo penal, así privado como público, baste ver la consideración que adquiere el «dolus malus», y lo que se atiende en la violación de la ley, a que ella haya tenido lugar: «consulto», «sponte», «data opera», «voluntate», «sciens», etc.[50].

Por lo que respecta al campo civil, o sea, a los negocios jurídicos específicamente tales, al menos en el tiempo postclásico, y según algunos romanistas, siguiendo al gran Riccobono[51], en el mismo clásico, el dogma de la voluntad es patente[52]. Nosotros nos adherimos en esto a Riccobono, porque siendo considerada la «voluntas» ya a fines de la república en las escuelas de retórica como elemento principal de los actos jurídicos[53], no podemos convencernos de que los textos de la compilación justinianea tomados de los jurisprudentes clásicos, los cuales coinciden exactamente con esa doctrina de la «voluntas» dominante en las escuelas de retórica, sean interpolados. Si en el ambiente romano, y concretamente en las escuelas donde se formaba toda la juventud romana, sin exceptuar, claro es, a los entregados luego, o quizá a la vez, también al estudio especial del derecho, dominaba ya, al principio de la república, tal doctrina, no podemos menos de ver como obvio el tenor de tales textos en el tiempo clásico; o sea, no podemos menos de pensar que entonces el derecho estaba ya enteramente penetrado del «dogma», como hoy se acostumbra a decir quizá abusivamente, de la Voluntad.

De todos modos, poco importa para la cuestión presente que el triunfo de la voluntad haya tenido lugar ya en el tiempo clásico o sólo más tarde, en el postclásico; al menos es admitido por todos que en el postclásico el triunfo lo hubo y pleno. Con lo cual tenemos que entonces, cuando la sociabilidad es más pronunciada e intensa, mucho más ciertamente que antes, la persona humana es más respetada, el elemento subjetivo del derecho, más valorizado.

Igualmente en contra del colectivismo, y en favor del personalismo en el derecho romano ya del tiempo clásico está el «favor libertatis», siempre creciente; de tal forma, que si no llegó a abolirse la esclavitud, al menos se tendió siempre a disminuir el número de esclavos y a mejorar su condición jurídica; ello sobre todo en el tiempo postclásico, cuando

---

50. Cfr. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, II (Milano, 1952), p. 314.
51. Cfr. entre otros de sus escritos, *Prefazione* a la versión de S. Stroux, en «Annali Sem. Giuridico», Univ. Palermo, 12 (1929), 639 ss.; *Verba e voluntas*, en «Mélanges Cornil» (Gand-Paris, 1926), p. 257 ss.; *La formazione della teoria generale del contractus*, en «Studi in onore di Bonfante», I (Milano, 1930), p. 125 ss.; *Prefazione* a los *Negozi Giuridici de Scialoja* (Roma, 1923), p. III ss.
52. Vide Biondi, *o. c.*, p. 322.
53. Cfr. Lanfranchi, *Il diritto nei rhetori romani* (Milano, 1937), p. 113 ss.

Justiniano escribe: «Qui fautores libertatis sumus» [54]; «quam (libertatem) et fovere et tueri romanis legibus et praecipue nostro numini peculiare est» [55]; «In ambiguis sensibus melius est, et maxime in libertate favore eius humaniorem amplecti sententiam» [56].

Lo mismo prueba la elevación de la mujer, que hasta el fin de la república, tiempo de indudable tendencia humanística, se la tenía jurídicamente postergada. En efecto, su valor y nobleza humanos van siempre subiendo en cuanto a su reconocimiento, hasta triunfar plenamente al fin del tiempo postclásico con la desaparición total de la tutela de las mismas, y de la «manus», con la equiparación entre hijos e hijas, respecto a los efectos de la pretensión testamentaria por parte del pater-familias, así como otras diferencias sucesorias que Justiniano llama «Maximum vitium antiquae subtilitatis» (Nov. 118), con el poder ejercer la tutela sobre sus hijos (D. 26, 1, 16), etc., etc.

Es entonces también, en el postclásico, cuando la potestad del pater-familias cede de su rigor ante la personalidad de los hijos. Así, en el campo patrimonial, al peculio castrense, aparecido ya a principios del tiempo clásico, se añaden el quasi-castrense y el adventicio, sobre los cuales, al menos en el derecho justinianeo, la propiedad es plena y estricta; y en el familiar caen los tres poderes despóticos: «ius vitae et necis», «ius vendendi» y «ius noxae dandi».

El «ius vitae et necis» parece no existir ya a principios del siglo segundo del Imperio, al menos por derecho pretorio y extraordinario [57].

La «venditio» con la consiguiente reducción del hijo al estado de «mancipio» —condición semejante a la de la esclavitud— [58], según algunos se daba como estado permanente en el tiempo clásico [59]; según otros, en cambio, no se daba entonces sino por causa de «noxae datio» o «dicis causa», es decir, a modo de fórmula para realizar la emancipación y la adopción [60]. Es que Gayo (1, 14) no está del todo claro. En el tiempo postclásico se da todavía, es verdad, pero sólo a causa de la extrema

54. Nov. 54 praef.
55. C. 7, 15, 1, 3.
56. C. 7, 4, 14; cfr. et 16.
57. Cfr. D. 48, 9, 5; 37, 12, 5. Así Albanese, *Note sull'evoluzione storica del «ius vitae ac necis»*, en «Scritti in onore di C. Ferrini» (Univ. Sacro Cuore), III (Milano, 1948), p. 345 ss.; Biondi, *Diritto romano cristiano*, III (Milano, 1954), p. 4. Según el estricto derecho civil lo recuerda todavía Papiniano (Coll. 4, 8, 1). Desde luego, desaparece en absoluto, al menos desde una famosa constitución de Constantino (C. 9, 17, 1), que castiga con la pena «cullei» a los padres que dan muerte a sus hijos. Cfr. Albanese, *l. c.*, p. 350; Ferrini, *Diritto Penale romano* (Milano, 1905), en «Enciclopedia Pessina», I, p. 380.
58. Gai. 1, 123; 138; 3, 114.
59. Pampaloni, *Persone in causa mancipii*, en «BIDR», 17 (1905), 123 ss.; Biondi, *o. c.*, p. 28 y 30.
60. Di Marzo, *Istituzioni di diritto romano* (Milano, 1942), p. 46; Schulz, *Classical Roman law* (Oxford, 1954), p. 152.

necesidad económica de la familia, y para atender de ese modo a la alimentación y, así, al beneficio del hijo vendido [61].

La «noxae deditio», existe todavía en el tiempo clásico, pero va decayendo siempre más, hasta que Justiniano la suprime tajantemente [62].

* * *

Y toda esta elevación del individuo en Roma se efectúa en atención a la naturaleza humana de la persona. De ahí también que no se pueda admitir sin más la tesis de que el derecho romano aun respecto ya del tiempo clásico no reconocía al hombre como tal, sino al «civis» [63], o sea, al miembro de la «civitas». Pudiera quizá parecer esto último por el hecho de que el «ius civile» no protegía al peregrino o extranjero ni al «servus», sino sólo al «civis». Pero se debe advertir por otra parte, que ya a partir al menos del siglo tercero a. C. había en Roma un derecho, producido también por la «civitas», el «ius gentium», que protegía a los extranjeros. Más aún, ese fué el derecho que prevaleció directa o indirectamente respecto aun de los «cives» desde fines de la república. Por lo demás, el hecho de que el mismo «ius civile» protegiese a los «cives» no quiere decir que en el fondo faltase la consideración del hombre como tal. Cicerón, cuando habla de la «sociabilitas» y de la «civitas» y del valor del individuo, no pondera ni considera al «civis», sino la naturaleza humana como tal [64], o sea, la «rationalitas», por la cual no sólo se eleva el hombre sobre los demás animales, sino que resulta emparentado con la misma divinidad, como demuestra, dice él, la misma disposición de su cuerpo mirando hacia lo alto: «Nam cum ceteros animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit, et ad coeli, quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit» [65]. El derecho, pues, todo derecho es para el hombre y por el hombre, como testifica igualmente Hermogeniano [66].

Que los Romanos consideraron al hombre como tal, o sea, su «rationalitas», se advierte también cuando razonan la elevación jurídica de la mujer. Dice, por ejemplo, Gayo, rechazando el fundamento dado por los antiguos a la tutela perpetua de aquélla: que no es verdad lo de la «levitas animi» de la mujer, pues ésta puede tratar perfectamente sus asuntos [67]. Proclama así su dignidad personal.

---

61. Cfr. *Pauli Sent.* 5, 1, 1 (interpolado); C. 4, 43, 2.
62. I, 4, 8, 7.
63. Cfr. Solari (*o. c.*, 173 ss.) reseñando la doctrina individualística.
64. Cic., *De Leg.*, 1, 5, 16; 1, 9.
65. *De Leg.* 1, 8, 26.
66. «Cum igitur hominum causa ius constitutum sit»... D. 1, 5, 2.
67. «Feminas vero perfectae aetatis in tutela esse fere nulla pretiosa ratio suasisse videtur; nam quae vulgo creditur, quia levitate animi plerumque decipiuntur et aequum erat eas tutorum auctoritate regi magis speciosa videtur

Asimismo el «favor libertatis» siempre creciente respecto de los esclavos tenía por fundamento su «natura rationalis», el carácter de personas, que el derecho romano no les niega en el sentido natural [68]. Es dicho «favor libertatis», eco, aunque débil, de la doctrina estoica, proclamada tan viva y elocuentemente por Séneca [69], sobre la igualdad de los hombres a causa de su «animus», de su «ratio», y, en el tiempo postclásico, triunfo, sobre todo, de las ideas cristianas.

Bien ajenos estaban los Romanos de tener en esto los móviles que Bartosek, poseído de la idea del materialismo soviético, y consiguientemente, explicando todo evento histórico a base de la lucha de clases, les atribuye cuando introdujeron mitigaciones jurídicas en favor de los esclavos. Dice, a este propósito, que el maltratamiento de los esclavos fué prohibido siempre más a partir del Imperio, no con el fin de mejorar su condición, sino al contrario, con el de poder así mantener mejor el régimen esclavístico; ya que se trataba de normas impuestas por la clase gobernante, a fin de evitar el estallido y levantamiento de los oprimidos esclavos; y asegurar de este modo el régimen [70].

II

DOCTRINAS INTERMEDIAS

Presentadas las dos formas extremas de las relaciones entre individuo y sociedad, criticadas y rechazadas por la sana doctrina sociológica [71], a

---

quam vera; mulieres enim quae perfectae aetatis sunt ipsae sibi negotia tractant...» (1, 190).

68. Ulp. 50, 17, 32; I. 1, 2, 2; 1, 5, pr.: C. 8, 37, 13, 2; C. Th. 16, 6, 4, 2: «omnes homines sine ullo discrimine condicionis aut status infusae coelitus sanctitatis esse custodes».

69. En la *Ep.* 47, 13, al considerar lo inhumano del tratamiento que se hace a los esclavos, dice: «Vis tu cogitare istum quem servum tuum voces ex eisdem seminibus ortum tam tu illum videre ingenuum potest quam ille te servum?» En otra carta, hablando de lo que embellece al hombre, trae aquellos pensamientos que parecerían resonancia de la revelación en San Pablo: «Ne forma quidem et vires beatum te facere possunt; nihil horum non patitur vetustatem. Quaerendum est ergo quod non fiat in dies deterius, cui non possit obstari. Quid hoc est? Animus: sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud voces hunc quam Deum in humano corpore hospitantem?». Ahora bien, añade: «hic animus tam in equitem romanum quam in libertinum quam in servum potest cadere. Quid est eques romanus aut libertinus aut servus? Nomina ex ambitione aut ex iniuriis nata. Subsilire in coelum ex angulo licet: exsurge modo et te quoque dignum finge Deo. Finges autem non auro, non argento; non potest ex hac materia imago Deo exprimi similis». *Ep.* 31, párr. último.

70. Bartosek, *Sul concetto di atto di emulazione*, en «Atti Congr. int. Verona», III, p. 217-218.

71. Pueden verse especialmente entre otros escritos la colección de trabajos publicados bajo el título general: *Die Menschenrechte in Christlicher Sicht*, por los autores: Wimmer, Wolf, Van der Ven, Kipp, Mosler y Mühlenhover (Freiburg i. B. 1953).

propósito de las cuales nosotros no hemos querido sino negar la base que una y otra pretendieron encontrar en el derecho romano, nos interesa venir ya a las otras dos intermedias; la una que propende al colectivismo, pero que evita sus defectos substanciales; la segunda que pudiera tener color al menos de individualística; pero que evita también todos los vicios del individualismo.

Ambas son defendidas por católicos; y, por tanto, ni la una puede negar el individuo o persona humana, con sus valores eternos, ni la otra, la sociedad con su valor también esencial para el hombre. Se distinguen, pues, únicamente en cuanto a la preeminencia que dan la una a la sociedad o Estado como tal, y la otra, a la persona humana.

Según la primera, los derechos naturales humanos del hombre no parecen deber entenderse anteriores al Estado como tal, ya que los obtiene formando parte de él; aunque sean ellos, sí, anteriores a cada Estado concreto. Eso quiere decir, consiguientemente, que el bien común es igualmente anterior al de los individuos en particular, que fluye precisamente de aquél, ya que en aquél hallan los individuos, como partes que son de la sociedad, su perfección [72].

En tal sentido es interpretado Santo Tomás [73]. A la verdad, bien parecen favorecerlo, los pasos siguientes del Aquinate:

> «Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem sicut partes hominis ad hominem». «Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate» [74].

---

72. Cfr. Utz, *Der Mythus des Subsidiaritätsprinzips*, p. 16: «Wo sint die sogennanten vielgeprisenen vorstaatlichen Rechte? Sie bestechen nicht als vorstaatlichen Rechte, denn sie sind im Staat»; *Die Geistesgeschichtlichen Grundlagen des Subsidiaritätsprinzips*, p. 11: «Das Gemeinwohl ist also in dieser Sicht immer vor dem Einzelwohl. Im selben Verhältnis stehen auch Gemeinschaft und Einzelmensch, Staat und Einzelmensch». Y luego, *ibid.*: «...man denkt noch gar nicht an Rechte des Individuums in der Bestimmung der gesellschaftlichen Kooperation, also des Gemeinwohls, sondern an das Gute, das allen aufgetragen ist als sittliche Pflicht zu gemeinschaftlicher Verwiklichung». Más tarde, refiriéndose a la doctrina de la tradición cristiana sobre la sociedad y su relación con los individuos, dice que, según esa Tradición, «die Gemeinschaft... nicht auf die individuuellen Unterschiede und Eigenrechte, sondern auf das Gemeinsame und nur auf dies eingestellt ist, denn in diesen sollte von selbst der Einzelne seine persänliche individuelle Vollendung finden» (p. 13). Finalmente, en *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, dice: «Die Grundforderung, dass die Gesellschaft dem einzelnen solidarisch verpflichtet ist, hat nichts zu tun mit der Vorstellung von vorgemeinschaftlichen subjektiven Rechten des einzelnen. Sie ergibt sich vielmehr aus der naturrechtlichen Sicht des Gemeinswohls als eines Wertes, der das personale Wohl aller miteinschliesst» (p. 63-64). Y luego: «Allerdings möchten wir mit Nachdruck betonen, dass die persänlichen und sittlichen Werte nicht aussergesellschaftliche, sondern für die Gesellschaft höcht relevante Werte sind» (p. 64).

73. Cfr. Utz, *l. c.*, p. 14: «Für ihn war die Bestimmung des Gemeinswohls nicht der fraien Initiative der vielen eizelnen oder der Gesellschaftsgruppen uberlassen».

74. *Comm. in* o *lib. Politic.*, lib. 1, lect. 1.

«Quia quaelibet pars id quod est est totius. Quolibet autem homo est pars communitatis; et ita id quod est est communitatis» [75].

«Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cujus est pars, ut supra dictum est...» [76].

Contra ellos tenemos, sí, también este otro texto del mismo Angélico:

«Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua» [77].

por el cual se ve no sólo cuán lejos esté Santo Tomás de aquella extrema doctrina que en la primera parte presentamos, la colectivística rígida, sino que aún pudiera dar pie para tenerle como no partidario de esta tendencia mitigada al colectivismo que estamos exponiendo. Sin embargo, aquellos primeros textos son tan explícitos, que Graneris, por lo demás fiel seguidor del Angélico en toda su doctrina filosófico-político-jurídica, escribe: «Se l'Aquinate potesse oggi rivedere i suoi testi, si vedrebbe costretto a studiare meglio le sue espressioni, e rinunciare a certi confronti, che prestano all'equivoco e fanno fremere alcuni suoi moderni lettori» [78]. Uno de esos lectores es Leclerque. quien le disculpa, con todo, de este modo: «Tout celà s'explique sans peine du moment qu'on se rapelle que le problema n'étant pas discuté de son temps» [79]. Otro puede ser Mons. González Moralejo, quien hace atinadamente la observación de que Santo Tomás escribe en su tiempo, cuando a pesar de tratarse de una forma de Estado autoritario, no se sentían deseos de reforma por ser ése un tal carácter autoritario no de tendencias que constituyesen, como en los Estados modernos del mismo sentido, una auténtica amenaza para el libre desarrollo de la persona humana, sino al contrario, influyente beneficiosamente en la sana evolución personal del individuo [80].

* * *

La segunda de aquellas doctrinas, la estrictamente personalista, concibe la sociedad de modo distinto, y puede quizá presentarse esquemáticamente así [81]:

---

75. 2-2, 64, 5, c.
76. 2-2, 65, 1, c. Cfr. 2-2, 64, 2, c.
77. I-II, 21, n. 3.
78. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (Torino, 1949), p. 171.
79. *Leçons de droit naturel.* I. *Le fondemènt du droit et de la societé* (Namur-Louvain, 1947), p. 351.
80. González Moralejo, *Pensamiento pontificio sobre el bien común* (Madrid, 1956), p. 55. Cfr. también, E. Galán, *Ius naturae* (Valladolid, 1954), p. 333 ss.
81. Bertrams, *De principio subsidiaritatis in iure canonico*, p. 5-6: «Inde elucet ipsum esse sociale non haberi eo quod singuli accidentaliter differentes

a) No precede el bien común a los particulares o personales, sino al contrario, son los derechos personales los que preceden al común; y, consiguientemente, aquéllos son lo primordial en la sociedad.

b) Según esto, no se obtiene por el hecho de que los «singuli», accidentalmente diferentes entre sí, se «integran» en el todo; sino en el sentido de que en cuanto personas se coordinan internamente, y, por sus diferencias accidentales, forman un cierto todo del que son partes.

c) Al ser ellas, las personas que forman la sociedad, las que han de realizar los bienes comunes, no pueden ser éstos dados por el Estado; sino que a ellos, los individuos y las corporaciones o sociedades inferiores o más inmediatas al individuo, pertenece también el modo de realizarlos según una norma objetiva, justa y apta, sirviéndose del Estado en este sentido, como subsidio y ayuda;

d) de forma que en lo que ellas (individuos y sociedades inferiores) sean suficientes no puedan ser suplantados, una vez que siendo los individuos los que producen tales bienes y para los que se destinan, tienen derecho a determinar también el modo de obtenerlos.

De las dos posiciones o interpretaciones reseñadas preferimos la segunda, como queda insinuado, porque la consideramos más conforme con la sana filosofía, y más obviamente reflejada o contenida en los documentos Pontificios, sobre todo a partir de León XIII, o sea, desde cuando los Papas se han fijado en estos puntos de una manera detenida y técnica [82]. Esto es lo que vamos a declarar en las siguientes páginas.

«integrantur» ad unitatem, ad totum constituendum; potius esse sociale habetur eo quod «interne coordinantur» omnes singuli qua personae, quae praecisse propter earum differentias accidentales aliquod totum constituunt». ID., *Significatio ed importanza del principio della sussidiarità*, en «Providenza sociale» (1957). Estrato p. 12. ITURRIOZ, *Persona y sociedad*, en «Pensamiento», 3 (1947), 445 ss.; MESSINEO, *Il bene commune e la persona umana*, en «Civiltà Cattolica» (1.º aprile 1944), 6 ss.; E. LINK, *Das Subsidiaritätsprinzip* (Freiburg, 1955); GUNDLACH, *Solidarismus*, en «Staatslexicun», 1.614 ss. Sobre la relación del solidarismo —que mira la persona humana como centro de la vida social, o sea, partiendo del principio de que la vida social del hombre está fundada sobre la extrinsecación de la personalidad—, con esta doctrina, y, señaladamente, con el principio de subsidiaridad, véase LINK, *o. c.*, p. 89 ss.; GUNDLACH, *Annotationes ad Nuntius radiophonicus Pii XII* in pervigilio Nativitatis D. a, 1942, en «Periodica de re morali, iuridica et liturgica», 32 (1943), 79 ss.; 216 ss.

82. Con esto no queremos decir ni podemos admitir que tal doctrina sea nueva en los Papas, o sea, tan sólo a partir de León XIII, como se verá por textos aducidos más abajo, en donde los mismos Papas últimos afirman ser esa la antigua y perenne doctrina.

DOCTRINA PERSONALÍSTICA Y PRINCIPIO DE SUBSIDIARIDAD

a) *Concepto del bien común.*

Quizá parezca superfluo el empezar por definir el bien común, tratándose de un tema tan estudiado. Sin embargo, se nos antoja que a causa precisamente de la multiplicidad de definiciones dadas en este punto, los conceptos se oscurecen; y para nosotros es imprescindible tener las ideas claras sobre esto; una vez que de ahí creemos puede fluir la doctrina precisa con respecto a las relaciones entre individuo y sociedad, y, ya en concreto, la prueba de la doctrina personalista con todas sus consecuencias, sobre todo el principio de subsidiaridad.

Por de pronto, sabemos que es llamado bien común el «summum bonum quod est Deus» [83]. Pero éste no es evidentemente el bien común social, intrínseco a la sociedad, y producido por ella, sino un bien trascendente a la misma, bien personal, último, al que se ordena, por tanto, cada hombre como a término, y no como a un medio para obtener su perfección; y al que se llama *común* sólo porque es personal de todos. Es, por consiguiente, personal y común a la vez: personal, porque va a ser todo intrínsecamente de cada uno; y común, porque sin dejar de ser eso en cada uno, lo es igualmente en todos

El sentido más propio y técnico de bien común no es, por tanto, ese, sino el ya aludido, social, intrínseco a la sociedad, obtenido dentro de ella, y por ella. Ninguna persona física se puede decir que lo produce ni lo obtiene, porque es propio de la sociedad como tal.

Advertimos en seguida que nos vamos a referir concretamente al Estado, aunque no excluímos la Iglesia [84].

* * *

Mas la dificultad se presenta ahora, en el hallar el elemento formal al que se reduce ese bien común en su sentido propio y específico. Que el punto es difícil lo prueba la mencionada variedad de definiciones que «del bien común» se han formulado [85]. Nosotros vamos a proceder partiendo

---

83. Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, 3, 117. Cfr. en este punto Ramírez, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común* (Madrid, 1956), p. 30 ss.; Lottin, *Morale fondamentale* (Desclée, 1956), p. 192.

84. Respecto especialmente de la Iglesia, cfr. Bertrams, *De principio subsidiaritatis in iure canonico* (Aparte de «Periodica de re morali, canonica et liturgica», 1957), p. 22 ss.; Salazar Abrisqueta, *Lo jurídico y lo moral en la técnica legislativa*, en «Investigación y elaboración del derecho canónico». Trabajos de la V Semana de d. c. (Salamanca, 1956), p. 107 ss.

85. Pueden verse en L. Pereña, *Hacia una solución del Bien común, El Bien común en los juristas clásicos españoles* (Madrid, sin fecha).

del derecho y de la autoridad. Lo hacemos así porque resulta más fácil quizá hallar el fin o bien a que se endereza formalmente el derecho, y el que pretende asimismo la autoridad como tal; si luego el fin a que el derecho y la autoridad se enderezan son ese mismo «bien», acabaremos por obtener la idea de «todo bien común», o sea, el «bien común» de la sociedad.

Que el derecho en primer lugar tenga por fin el «bien común», parece evidente por la misma definición de ley. Dice, como sabemos, Santo Tomás, que la ley es:

> «rationis ordinatio ad *bonum commune*»... [86];

y San Isidoro:

> «Lex est nullo privato commodo, sed pro *communi utilitate civium conscripta*» [87].

y Papiniano, definiendo el «ius praetorium», dice que es:

> «quod praetores introduxerunt adiuvandi vel supplendi vel corrigendi iuris civilis gratia propter *utilitatem publicam*» [88].

Por lo demás, Pedro de Aragón, por ejemplo, glosando a Santo Tomás, declara que es de esencia la ley:

> «quod respiciat bonum commune in illumque tendat tanquam in finem; idcirco cessante ipso bono communi, quod etiam ipsa lex cesset est necessarium» [89];

y Domingo de Soto:

> «...finis enim legis est adeptio boni communis» [90].

Ahora que, el fin del derecho, o sea, su «bien común», sea el mismo de la sociedad, se desprende lógicamente del ser aquél el medio fundamental o esencial por y con el que la sociedad se realiza.

Pero, ¿y cuál es el fin más concretamente a que se ordena el derecho? No parece ser otro que la coordinación de los miembros de la comunidad [91]: una ordenación externa de los elementos sociales, primariamente, de los miembros de la sociedad.

---

86. I-II, 90, 4, c.
87. *Etim.* 5, 3.
88. D. 1, 1, 7, 1.
89. *In II-II D. Thomae, De Iustitia et Iure*, 67, 2 (Lugduni, 1957), p. 334.
90. *De iustitia et iure*, 1, 2, 1 (Salmanticae, 1559), p. 17.
91. Cfr. asimismo BERTRAMS, *o. c.*, p. 7.

¿No decimos que el fin del derecho es hacer que cada uno obtenga lo suyo? Pues en esto precisamente consiste la coordinación, ya que poner orden entre los ciudadanos es relacionarlos de modo conveniente a unos con otros; y esa relación conveniente se obtiene así: haciendo que cada uno obtenga lo suyo, sea ello directamente por el camino de la justicia conmutativa y también de alguna manera distributiva, haciendo, es decir, que ninguno lesione a otro, y le preste cuanto le debe; o indirectamente a través del todo, haciendo que cada uno coopere aptamente a producir los bienes comunes de todo género de que han de participar luego los demás individualmente. Todo es, por tanto, orden. Relaciones debidas entre los miembros de la comunidad.

De esa coordinación integral se seguirá la paz social y el bienestar general, al que algunos llaman bien común. Pero decimos: que éste se seguirá del otro más inmediato al derecho, más técnico y más luminoso, o sea, el orden. Que cada uno esté en su puesto y actúe directa o indirectamente en favor de los otros de manera que todos puedan obtener lo suyo y así perfeccionarse personal e individualmente.

Es ciertamente luminoso a nuestro propósito el siguiente texto de Pío XII:

> «Affinchè la vita sociale quale è voluta da Dio ottenga il suo scopo è essenciale un ordinamento giuridico che serva di esterno appogio di riparo e di protezione; ordinamento la cui funzione non è dominare, ma servire, tendere a sviluppare ed ad accrescere la vitalità nella società nella ricca molteplicità dei suoi scopi, conducendo verso il loro perfezionamento tutte le singole energie in pacifico concorso e difendendole contro tutto ciò che è svantaggioso al loro pieno svolgimento. Un tale ordinamento per garantire l'equilibrio, la sicurezza è l'armonia ha anche il potere di coercizione che solo per questa via possono essere trattenuti nella nobile disciplina della vita sociale».
>
> Y en seguida: «L'ordinamento giuridico ha l'alto e arduo scopo di assicurare gli armonici rapporti sia tra gl'individui sia tra le società, sia anche nell'interno di queste» [92].

Pasando a la sociedad, decíamos que tal es el bien común asimismo de ella: orden, coordinación conveniente entre los miembros de ella. Que el hombre realice su sociabilidad no tiene otra significación inmediata, sino que relacione su actividad con los demás de un modo beneficioso y fecundo a cada uno de los miembros relacionados. Con esto no nos quedamos en algo puramente *negativo,* cual sucede en la doctrina individualística y liberal; porque el orden social entendido adecuadamente, según la sana filosofía ético-jurídica, importa el llenar las aspiraciones legítimas de los

92. *Nuntius radiophonicus,* 24-XII-1942: «AAS», 35 (1943), 13 y 14.

socios, por las que entraron en la sociedad; impone, por tanto, no sólo el no hacer daño a los demás, sino el colaborar a la producción de los «bienes comunes», que luego cederán en beneficio de cada uno de los socios: comprende, por tanto, la justicia en su totalidad. Algo positivo, por tanto, como es positivo el «sviluppare ed accrescere la vitalità della società», que dice el Papa (vide infra). Tal es el bien común. El beneficio o los beneficios que de ahí se siguen y se disfrutan luego serán «bienes», no el bien común. Bienes que la sociedad como tal no disfruta: ella se resuelve en apta coordenación, o en apta relación de unos con otros. Ese es, pues, el bien intrínseco a la misma, del que todos participan, y nunca puede uno solo participar, porque el orden no es de uno solo; y por eso no se puede decir nunca que hay abuso del bien común; tan sólo podrá suceder el que no se produzca, dándose entonces el desorden.

* * *

A lo mismo podemos llegar partiendo de la autoridad. Tampoco pueden ser diversos el fin o bien que pretende la autoridad en la sociedad y el propio de ésta. Ahora bien, que el fin propio de la autoridad sea atender a la coordenación perfecta, a la realización de la justicia en todas sus formas entre los miembros de la comunidad, no parece necesitar demostración. La autoridad para eso es: para armonizar la actividad de unos con otros y de ese modo hacer posible la actuación de la «socialitas hominum». Lo viene a describir magistralmente Mich. B. Salon en el siguiente párrafo, que si bien un poco largo, nos parece oportuno transcribir aquí:

> «Licet omnes diligere debeant *bonum commune* et illi prospicere ac leges observare, Principi tamen incumbit ex officio non solum illum diligere et illi prospicere ut caeteris, verum diligenter curare ut illi consulatur, omnium mores quatenus illud exigit, componantur, et leges illud respicientes ab omnibus accurate observentur, cum sit legum executor et custos iustitiae et boni publici, ad quod caeteri non tenentur, sed sufficit se et sua privatim in bonum commune cooptare, sicut architecti est *lapides omnes et ligna disponere* quatenus domus constituenda exigit, singulorum autem famulorum suum peculiare munus exercere. Et duci in bello incumbit non solum pugnare, verum etiam *dirigere et componere milites universumque exercitum* in ordine ad victoriam, privati vero cujuscumque militis pugnare tantum» [93].

93. *In II-II D. Thomae*, 58, 6. Cfr. Pedro de Aragón, *o. c.*, ibid. Acerca del bien común como fin de la autoridad escribe Muñoz Alonso: «La autoridad sólo tiene sentido en la sociedad en la medida en que persigue y alcanza el cumplimiento de su fin: *el bien común*» (*El bien común de los Españoles*. Madrid, 1956, p. 29): «La autoridad —bien podemos decirlo— es el órgano social del *bien común*» (*ibid.*, p. 35).

Y lo afirma taxativamente el Papa León XIII cuando dice que la causa próxima y eficaz del bien común es la autoridad: legisladores, gobernadores, jueces [94]. Es verdad que también los simples miembros causan el orden y, por tanto, el bien común en la sociedad, pero no tienen como razón de ser eso, cual tiene la autoridad, que no es para otra cosa. Luminoso es a tal propósito el siguiente texto de Pío XII:

> «Tutelare l'intangibile campo dei diritti della persona umana e renderle agevole il compimiento dei suoi doveri vuol essere ufficio essenziale di ogni potere pubblico. *Non è forse questo porta con se il significato genuino del «bene commune» che lo Stato e chiamato a promovere?*» [95].

Viene a decir el Papa que el significado genuino de bien común se concreta en la salvaguarda de los derechos y deberes de la persona humana y que para esto está esencialmente la autoridad. Salvaguarda de derechos y deberes que no implica otra cosa sino la actuación del orden de relaciones de unos con otros; o sea, el que a cada uno se dé lo suyo.

Y este otro de Pío XI:

> «Atque adeo germanum peculiareque publicae potestatis munus in eo consistere ut mutuam eiusmodi civium conspirationem consensionemque pro facultate promoveat» [96].

Y, por fin, de nuevo Pío XII:

> «De hecho la soberanía civil la ha establecido el criador para que regulase la vida social según las prescripciones del orden inmutable en sus principios universales» [97].

Como se ve, la aserción de que el bien común a que se ordena la autoridad es el orden social, se repite ampliamente en los documentos pontificios. Como por otra parte uno y mismo tiene que ser el fin de la autori-

---

94. *Rerum Novarum* (15-V-1891): *Fontes I. C.* Gasparri, III, p. 367. Cfr. asimismo León XIII: «Neque ullo pacto committendum unius vel paucorum commodo servitia civilis auctoritatis, cum ad commune omnium bonum constituta sit». *Immortale Dei* (1-XI-1885). Acta II (1887), p. 148; y Pío XI: «Haec iura ab ipso naturae auctore societati civili tribuuntur, non paternitatis titulo, uti Ecclesiae ac familiae, sed propter auctoritatem quae in eadem inest ad *commune bonum in terris promovendum, qui quidem est finis eius proprius.* Enc. *Divini illius Magistri,* «AAS», 22 (1931), 62.

95. *Nuntius radiophonicus,* 1-VI-1941: «AAS», 33 (1941), 200. Cfr. igualmente en la Encíclica *Divini illius Magistri* (21-XII-1929): «AAS» (1930), 62.

96. *Divini Redemptoris* (19-III-1937): «AAS», 20 (1937), 81.

97. *Summi Pontificatus* (29-X-1939): «AAS», 31 (1939), 523. Luego viene ya el fin mediato trascendente, para el que el fin aquel común sirve: «y así hiciese más factible a la persona humana, en el orden temporal, la consecución de la perfección física, intelectual y moral, y le ayudase a conseguir el fin sobrenatural» (texto español también auténtico).

dad y de la sociedad, el «bien común» inmediato de ambas, en su sentido más propio, se ha de entender dicho orden social.

b) *Bien común y bienes comunes.*

Ahora bien, supuesto cuanto acabamos de exponer, ¿qué decir de los bienes o del conjunto de los bienes materiales y culturales, que proporcionan felicidad o bienestar humanos a los miembros de la sociedad, y que suele llamarse también frecuentemente «bien común»? [98]. Nos parece que, si queremos distinguir exactamente los conceptos, tanto ese conjunto de bienes materiales o culturales, como el bienestar que de ahí se sigue, se dirían con más exactitud «bienes comunes», que resultan del «bien común» propiamente dicho [99]. Por eso son bienes cuya causa directa no es la utoridad, cual es en cambio, respecto del orden social, o sea, del bien común propiamente tal, sino los mismos miembros: los cuales, a la vez, tampoco son causa directa del bien común. Porque es evidente que los cuadros de arte, y los libros de las bibliotecas, y los productos todos científicos o técnicos, y la abundancia de los medios diversos de valor económico, no los hace ni produce la autoridad como tal, sino los individuos miembros de la sociedad, aunque lo hagan en colaboración con otros; y de cualquiera manera, el resultado de un florecimiento auténtico nacional en cualquiera de esos aspectos, no puede ser sino fruto de tal colaboración.

En efecto, que sea el individuo, si bien en colaboración con todos los demás, el que produce esos bienes, es claro, y no puede ser de otra forma. Si el individuo ha de perfeccionarse personalmente con su obrar, y lo logra hacerlo convenientemente por sí solo, en la medida que su personalidad exige, habrá de hacerlo juntamente con otros, pero obrando él; él y los otros; todos juntos: en esto se halla la razón positiva de la sociabilidad. Únicamente obrando así, juntamente con otros, se producen esos bienes mayores, que uno solo no podría obtener [100].

---

98. Cfr. Messineo, *Il bene commune e la vita sociale*, en la «Civiltà Cattolica» (Febbraio, 1944). Estratto, p. 10; Id., *Il bene commune e la persona umana*, en «La Civiltà Cattolica» (aprile, 1944). Estratto, p. 8 ss.; Ramírez, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común* (Madrid, 1956), 35 ss.

99. En el mismo sentido Bertrams, *De principio subsidiaritatis*, cit., p. 7: «*Bona communia* humana constituuntur illis bonis quibus homo ad vitam gerendam et magis perfecte gerendam indiget, e. g., religio, scientiae, artes, bona technica... E contra bonum commune sensu technico est bonum ordinis organizatorii, quatenus ordinationem praebet sociabilitati humanae qua tali». Id., *Significato ed importanza del principio della sussidiarità*, cit., p. 15: «Questo ordinamento exteriore della vita sociale si referisce dumque alla socialità commune a tutti e costituisce, per tanto, un bene commune, il bene commune, in senso technico».

100. Pío XII expresa esta doctrina de que el hombre es el que produce esos bienes, que él llama valores, en el siguiente texto: «Quand l'homme entre par la naisance dans la societé et déploi son activité en donnant et en recevant, et par sa collaboration avec les autres hommes, il crée des valeurs et obtient des

Sí, pues, hemos dicho que bien común es aquello a que se ordenan directamente la autoridad, y antes lo habíamos afirmado también respecto del derecho, y ni la autoridad ni el derecho, como tales, producen «los bienes comunes», porque a lo que uno y otro concretamente se enderezan es a producir formalmente un orden social fecundo y activo de relaciones entre los miembros de la comunidad, es fuerza admitir que tales bienes no son ni constituyen lo que se llama estrictamente «bien común» [101].

c) *Prioridad de los derechos individuales.*

Partiendo de la noción expuesta de bien común fluyen lógicamente la doctrina que propugna la prioridad de los derechos del hombre respecto del bien común, y el llamado principio de subsidiaridad.

En cuanto a lo primero, si es verdad que el bien común no es sino el orden integral justo de todos, y cuanto éste es más perfecto el bien común es mayor, y ese es el fin de la sociedad, como tal, del derecho y de la autoridad, salta a la vista la prioridad mencionada: un perfecto orden de justicia se reduce a que se dé a cada uno lo suyo en un sentido pleno; y esto está diciendo que unos derechos fundamentales que piden lo suyo, preexisten.

De tal preexistencia nos hablan claramente los Papas. Por ejemplo, León XIII:

> «Quod si cives, si familiae convictus humani societatisque participes factae, pro adiumento offensionem, pro tutela deminutionem iuris sui in republica reperirent, fastidienda citius, quam optanda societas esset» [102].

---

résultats, que seul il ne serait pas capable d'obtenir et dont il ne peut même comme personne individuelle être le porteur...» (*Nuntius radioph. Conventui VII intern. medicorum catholicorum,* 11-IX-1956), «AAS», 48 (1956), 679.

101. Supuesta la indicada noción de bien común, se puede preguntar cómo se entiende la superioridad del mismo sobre el bien particular, de la cual frecuentemente se habla, cfr., p. ej., Santo Tomás, *I-II,* 113, 9, 2; *I-II,* 21, 4, 3; *II-II,* 58, 8, 3; *II-II,* 152, 4, 3. No de otra manera sino así: que cuando sea necesario para que se dé lo suyo a muchos o a todos los demás miembros de la comunidad, debe sacrificarse el de alguno o de algunos. O sea, que el orden general de justicia exige el que a uno concreto no se le dé lo que de otra suerte tenía derecho a disfrutar. La autoridad, por tanto, encargada de hacer posible o efectivo el que cada uno perciba lo suyo, puede obligar a dar así, indirectamente, a los demás lo que exigen, aun a costa de que el individuo particular, que lo da, se prive de ello; lo que no podría exigirse si no fuesen tantos los que lo necesitan. Es el sacrificio de uno por los demás, en cuanto a los valores no eternos, pues los eternos ni se pueden sacrificar nunca, ni será nunca necesario sacrificarlos para obtener bienes referentes a los demás.

Por lo mismo, al decir que la sociedad es superior al individuo, se quiere exactamente decir que todos unidos, colaborando para todos, son más dignos que uno o algunos solamente. Esto expresa Pío XII en la siguiente frase: «Deux nouvelles valeurs (los que crean todos los miembros de la sociedad unidos o formando aquélla) manifestent que la societé possede une préeminence et une dignité propre». *Nuntius radiophonicus,* cit., p. 979.

102. Enc. *Rerum Novarum.* Fontes, III, p. 359.

Y Pío XII:

> «L'individu n'est pas seulement anterieur à la societé par son origine, mais il lui est aussi superieur par sa destinée. La societé à la formation et au developpement de laquelle les individus sont ordennés, n'est que le moyen universel voulu par la nature pour mettre les personnes en rapport avec les autres personnes. Cette relation de la partie au tout est ici entiérement differente du celle qui existe dans l'organisme physique Quand l'homme entre par la naissance dans la societé il est dejà pourvu par le Créateur de droits independants» [103].

Parece más que evidente que si el hombre entra en la sociedad para obtener aquella perfección personal que es su fin propio, el hombre con su perfección y los derechos consiguientes que ella funda tiene prioridad ontológica respecto de la sociedad que, por lo mismo, no ostenta sino carácter de medio respecto a una tal perfección [104]. Es verdad que las últimas determinaciones de aquellos derechos fundamentales, o sea, de los derechos puramente naturales completos, con su forma y su materia, son debidas como tales a la sociedad; son, por lo mismo, positivas; y, por tanto, ni ellas ni los derechos subjetivos en ellas fundados preexisten en razón de tales a la sociedad; pero es claro que no se trata ahora de esto, sino del fondo mismo de la filosofía jurídico-social; se trata de aquellos derechos fundamentales, y de la forma interna de estas determinaciones positivas, la cual, por ser también un elemento natural, no positivo, es igualmente anterior a la sociedad en que el hombre entra.

d) *Principio de subsidiaridad.*

Y viniendo, por fin, ya al principio de subsidiaridad, creemos que también él brota de la noción arriba propuesta de «bien común» y de «bienes comunes»; y su genuino sentido solucionará dudas que han podido surgir de cuanto acabamos de decir.

Si los «bienes comunes», sean los que fueren, los han de producir, en línea de principio, los miembros de la comunidad —porque la autoridad con todos sus organismos no tiene por fin inmediato y directo eso, sino

---

103. *Nuntius radiophonicus, Conventui VII intern. Medic. Cathol.*, cit. «AAS», 48 (1956), 679.

104. En esto precisamente, de que la sociedad es un postulado de la persona humana y, por consiguiente, la sociedad se ordena con todo cuanto tiene a la persona humana —a cada una, según eso, de las partes que la integran, porque todas son personas—, estriba evidentemente la última razón filosófica de esta segunda interpretación o doctrina que estamos exponiendo, y en ello insisten especialmente sus propugnadores: BERTRAMS, GUNDLACH, LINK, etc. Nosotros, suponiendo eso como incontestable y teniéndolo evidentemente como base de nuestra exposición, nos fijamos, como se puede ver, para propugnar la misma doctrina, en el concepto del «bien común» en su sentido más inmediato.

el armonizar la actividad y las energías productoras de los miembros, es decir, hacer que ellos actúen socialmente de una manera justa en toda su amplitud o en otras palabras, que se cumpla la justicia, toda justicia, así la conmutativa, como la distributiva, como la legal—, ellos, los miembros de la sociedad, son los que deben autodeterminarse y emplear los medios que prefieran —con tal que sean aptos—, para producir tales bienes. Y al decir ellos, entendemos los individuos por sí mismos, a través de la familia como tal, o por medio de corporaciones de carácter privado, es decir, intermedios entre ellos y el Estado, de propia y libre iniciativa formadas. Por consiguiente, en aquello en que ellos de una u otra forma puedan satisfacer plenamente a su perfección personal, no puede mezclarse la autoridad, porque se apartaría de su fin. Y esto aunque ella con su injerencia fuese capaz de proporcionar grandes bienes de un cierto carácter —no decimos mayores bienes en absoluto, porque en su carácter integral nunca podrían ser tales, por lo mismo que estamos declarando— a los miembros, ya que les mermaría, por otra parte, el bien esencial, al negarles o sustraerles por otra la personal libertad, la iniciativa propia, la autodeterminación. Propio del hombre es perfeccionarse con y por su actividad. Lo que no sea eso, es esclavizarle en mayor o menor grado.

* * *

Pero nuestra argumentación parecerá probar demasiado; porque, si ello es así, es decir, que el fin de la autoridad es obtener una perfecta organización social, ni aun subsidiariamente podrá la autoridad o el Estado organizante, ayudar o tomar iniciativa alguna en orden a la producción de los *bienes comunes*.

A lo cual respondemos que siendo sólo subsidiariamente, sí; más aún, la ayuda subsidiaria brota lógicamente del fin primario descrito.

En efecto, el que en la sociedad no haya suficientes bienes para todos o, mejor dicho, el que los «bienes comunes» producidos por los miembros de la sociedad no lleguen a todos en la medida conveniente, y, por tanto, no se dé a cada uno lo suyo, lo que exige su personalidad, dependerá de un defecto del orden justo, a saber: o de que un número determinado de miembros no ha cumplido con sus deberes sociales, acumulando en sus manos más o menos injusta y desproporcionadamente el provecho de unos u otros «bienes comunes», con el consiguiente daño o falta de ellos en otros [105], o de la inercia, falta de iniciativa y de virtudes necesarias para responder a las exigencias de la propia personalidad directa o indirectamente, produciendo tales bienes, en otros; o, finalmente, de circunstancias

105. Cfr. J. M. Fernández, *Justicia social* (Bogotá, 1955), p. 104 y passim.

varias de lugar, tiempo, etc., que hacen imposible a otros la producción de los mismos.

En el primer caso, la autoridad debe trabajar de suyo para restablecer el orden violado, deshaciendo una tal acumulación, en modo que la injusticia social se evite. Pero, siendo éste, a veces, problema no soluble en un momento ni en un período o época de tiempo, la autoridad debe subsanar la lacra advertida, preocupándose de crear con medios públicos o estatales los *bienes comunes* de los que puedan participar las víctimas de una tal injusticia social.

Con el segundo y tercer caso, o sea, con la falta de responsabilidad y virtudes sociales, así como con la presencia de circunstancias adversas en un buen grupo de miembros de la sociedad es menester contar siempre. No hay, en tal caso, de hecho quien satisfaga las exigencias sociales, que aun entonces la personalidad humana está objetivamente pidiendo; y es la autoridad, o el Estado organizante como tal, el que debe subsanar e integrar el orden total sólo quizá materialmente injusto de la sociedad.

En todos estos casos, por tanto, la intervención de la Autoridad o del Estado, tomando la iniciativa de la producción de bienes, es subsidiaria, es decir, porque no se bastan los miembros para ello; y precisamente por razón de su función propia: de establecer el orden justo entre los miembros *todos* de la sociedad. Diríamos que actúa entonces en subsanación especialmente de la justicia llamada social, al hacer que el *todo* en absoluto, también aquellos miembros que se hallen desprovistos de un sujeto que pueda ser citado o presentado bien determinadamente como deudor por alguna de las otras justicias, obtenga la satisfacción de sus derechos naturales, y así se complete el bien común, bien de todos, orden respecto de todos: que a todos se dé lo suyo [106].

* * *

106. En el fondo nada más tiene de nuevo la exposición precedente, que el poner de relieve la unidad conceptual del «bien común» en su sentido que diría el Papa Pío XII *genuino* (cfr. nt. 95). Es verdad que habitualmente insisten los autores en que no baste para el «bien común» la tutela del orden social. Escribe así Brucculeri: «Il potere civile non è meramente il guardiano dell' ordine e del diritto, ma deve adoperarsi in modo che, con tutto il complesso delle leggi o delle politiche istituzioni ordinando ed administrando lo Stato ne risulti naturalmente la publica e privata prosperità»; y añade en seguida: «Cosiche deve lo Stato prospettarsi un doppio scopo: la tranquilla coesistenza e al tempo stesso la cooperazione degli individui, senza la quale non si puo ottenere prosperità d'alcuna sorte» (*Lo Stato e l'individuo*, Roma, 1944, p. 42). Realmente en el fondo no vemos dos cosas o dos fines, sino uno: orden, coordenación; a eso se reducen: «tranquilla coesistenza» y «cooperazione degli endividui». Messineo, asimismo, viene a exigir para el *bien común*, dos cosas: el orden jurídico social, y la suplencia o subsidio a la iniciativa privada en la producción de bienes comunes (*Il Benecomune e la persona umana*, «Civiltà Cattolica», 1944). Estratto p. 5 ss. En efecto, de la suplencia o subsidio, escribe en estos términos: «A questa multiforme opera dispiegata a beneficio della collettività si oppone

Toda esta doctrina nos parece verla contenida en los documentos pontificios.

Comenzamos por un texto de León XIII, en que después de enseñar cómo el Estado debe proteger las asociaciones privadas, dejándolas por lo demás libres en su vida y actividad, da la razón:

> «vitalis enim motus cietur ab interiori principio, ac facillime sane pulsu eliditur externo» [107].

Igualmente Pío XII insiste en que el Estado debe dejar a los privados que actúen por su propia iniciativa —evidentemente en orden a la producción de sus bienes—:

> «Si enim res publica privatae navitatis incepta ad se trahit ac vindicat, eadem profecto... non sine publici boni iactura detrimenta accipere queunt, cum a naturali rerum ordine abstrahantur quam rationem ac periculum privati in se recipiant» [108].

Y en otro magnífico texto da el mismo Sumo Pontífice como razón de una tal iniciativa propia de los privados, el que el deber y el derecho de producir los bienes que el hombre necesita, le viene de su misma naturaleza, no del Estado, en lo cual está evidentemente su dignidad, su personalidad. Dice en efecto:

> «Ma notate che tale dovere e il relativo diritto al lavoro viene imposto e concesso all'individuo in primo appello dalla natura, e non già dalla società, come se il uomo altro non fosse che un semplice servo o funzionario della comunità. Dal che segue che il dovere e il diritto a organizzare il lavoro del popolo appartenga innanzi tutto agli immediati interessati datori di lavoro e operai» [109].

No importa el que mediante la socialización de la actividad privada pudieran quizá obtenerse más y mayores bienes materiales. Viene a decir a tal propósito el Papa Pío XI, que no compensarían estos bienes materiales, aun en este mundo, el sacrificio de la libertad, y, por tanto, de la dignidad humana:

---

tuttavia un limite, oltre il quale l'intervento positivo dello Stato non sarebbe più conforme alle exigenze del bene commune, ma in evidente contrasto con esse. Tale limite viene segnato dall'ambito nel quale l'iniziativa privata è sufficiente a se stessa e può con le sue forze raggiungere gli scopi che si prefigge». Como se ve no puede tampoco menos de decir, y con mucha verdad, que lo primario es el orden; lo demás es *subsidiario*. Cfr. Id., *Il bene commune e la vita sociale* («Civiltà Cattolica», 1944). Estratto p. 218 ss.

107. Enc. *Rerum Novarum*. Fontes, III, p. 375.

108. Enc. *Summi Pontificatus* (22-IX-1939). «AAS», 31 (1939), 433

109. *Nuntius radiophonicus* 50 *exeunte anno a Litt. Encyc.* «*Rerum Novarum*» (1-VI-1941), «AAS», 33 (1941), 201.

«...Immo, quam amplissimam possidere copiam rerum, quae hujus vitae commodis inserviant, tanti fit, ut altiora hominis bona ipsa libertate minime excepta sint posthabenda atque etiam immolanda exigentiis efficacissimae bonorum effectionis. Hanc vero humanae dignitatis iacturam in «sozializato» productionis processu subeundam facile repensum ire autumant abundantia bonorum socialiter procreatorum...» [110].

Porque el suprimir la autodeterminación personal de los miembros, sociales, o prescindir de una u otra manera de ellos en la producción de bienes implica el tratar a aquéllos y considerarlos al modo de las partes de un organismo físico, que no preexisten al todo ni existen por lo mismo para sí, sino para el todo; único que tiene valor absoluto; siendo así que en la sociedad al contrario, lo que tiene valor absoluto y substancial son precisamente las partes, que preexisten, existen para sí; únicamente que al colaborar de un modo personal, forman un todo con sola la unidad de fin o de acción. Teniendo muy presente que al decir «colaborar de un modo personal» significamos que el hombre, parte de la sociedad, no se despoja por eso de su personalidad como persona [111]; y por eso decimos también lo de que las partes y sólo ellas tienen, aun dentro de la sociedad, valor absoluto; una vez que la sociedad no tiene otro fin ni otra razón de ser, sino el ayudar al desarrollo y perfección de las personas, es decir, de sus mismas partes y miembros. Puede leerse la magnífica exposición que sobre esto hace Pío XII, en varios documentos [112].

Y viniendo ya expresamente al principio de subsidiaridad, los textos de los Papas no pueden ser más claros. Dice, en primer lugar, Pío XII:

«Il faut dans l'organisation de la production assurer toute sa

110. Enc. *Quadragessimo anno* (15-V-1931), «AAS», 23 (1931), 215-216. Con esto concuerda exactamente este otro expreso texto: «Quod quidem (bonum commune) non ex alicujus arbitrio, neque solummodo a terrena civilis societatis prosperitate, veluti a primaria ratione definiatur, sed ex naturali potius hominum perfectione congruenter provehendi. Enc. *Summi Pontificatus* (22-X-1939), «AAS», 31 (1939), 433.

111. Cfr. J. Iturrioz, *Persona y sociedad*, en «Pensamiento», 9 (1947), 463 y siguientes.

112. «La communauté considerée comme un tout n'est pas une unité physique qui subsiste en soi, et ses membres individuels n'en sont pas des parties integrantes. L'organisme physique des êtres vivants, des plantes, des animaux ou de l'homme possede en tant que tout une unité qui subsiste en soi: Chacum des membres, par exemple, la main, le pied, le coeur, l'oeil, est une partie integrante, destinée par tout son être à s'inserer dans l'ensemble de l'organisme. Hors de l'organisme il n'a par sa nature propre aucun sens, aucune finalité. Il en va tout autrement dans la communauté moral et dans chaque organisme de caractère purement moral. Le tout n'a pas ici d'unité qui subsiste en soi, mais une simple unité de finalité et d'actions». *Allocutio iis qui interfuerunt I Conventui intern. de Histopathologia systematis nervorum* (14-IX-1952): «AAS», 44 (1952), 786. Cfr., asimismo, *Nuntius radiophonicus Conventui VII medic. cath.*, «AAS», 48 (1956), 679; Enc. *Mystici Corporis* (29-VI-1943): «AAS», 35 (1943), 221-2. Cfr. Bertrams, *Significato e importanza del principio della sussidiarità*, en «Providenza Sociale». Novembre-Decembre, 1957. Estratto, p. 12.

> valeur directive à ce principe *toujours défendu par l'enseignement social de l'Église*, que les activités et les services de la société doivent avoir un caractère «subsidiere» seulement, aideront compleler l'activité de l'individu, de la famille, de la profession» [113].

Aunque el texto es muy diáfano, destaquemos o distingamos bien las tres cosas que el Papa expresa. 1) Que es necesario admitir el principio de subsidiaridad, subrayando el mismo Papa la palabra. 2) Que su contenido es sólo completar y ayudar la iniciativa privada; 3) que tal principio ha sido siempre defendido por la doctrina social de la Iglesia.

Y Pío XI:

> «*Fixum immotumque manet in philosophia sociali* gravissimum illud principium quod neque moveri neque mutari potest: sicut quae a singularibus hominibus proprio marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communitati demandare, ita quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarique possunt, ea ad maiorem et altiorem societatem avocare iniuriae est simulque grave damnum ac recti ordinis perturbatio... Quare sibi omnino persuassum habeant qui rerum potiuntur: quod perfectius servato hoc subsidiari officii principio hierarchicus inter diversas consociationes ordo viguerit eo praestantiorem fore socialem et auctoritatem et efficientiam» [114].

Como se ve, el Papa Pío XI expresa también tres cosas a propósito de este principio: 1) que se trata de un principio inmutable en filosofía social y, por tanto, tan antiguo como la misma filosofía; 2) que de no observarlo se sigue abierta injusticia contra los particulares y contra el mismo orden social o público; 3) que la sólida eficiencia de la autoridad estará en razón de la observancia de este principio. Es que, despreocupándose, dice, del cuidado directo de producir los bienes, mejor podrá atender a *aquello* «quae sola ipsa praestare potest dirigendo, vigilando, urgendo, coercendo prout casus fert et necessitas postulat» [115], o lo que en otra parte llama: «germanum peculiareque potestatis munus», y que consiste, dice, «in eo ut mutuam ejusmodi civium omnium conspirationem

---

113. *Epist. ad Carolum Flory* (presidente de las Semanas sociales de Francia), 18-VII-1947: «AAS», 39 (1947), 446.

114. Encyc. *Quadragesimo Anno*. «AAS», 23 (1931), 203. A propósito de ese texto, dice el P. Bertrams (*Significato e importanza del principio della sussidiarità* («Providenza Sociale», 1947). Estratto p. 8-9), que el Papa refiere ahí el principio de subsidiaridad a las relaciones entre las comunidades inferiores y la grande sociedad, no, de suyo, entre el individuo y la comunidad, ya que este último el Papa lo trae a título de ejemplo comparativo; sin embargo, la sociología comprende en él igualmente ambas cosas. Cfr., asimismo, J. S. M. Van der Ven, *Organisation, Ordnung und Gerechtigkeit*, en «Sammlung» «Politeia», II. *Das Subsidiaritätsprinzip* (Heidelberg, 1953), p. 45 ss.; G. Küchenkoff, *Staatsverfassung und subsidiarität* (en la misma colección), p. 79 et passim.

115 Enc. *Quadragesimo anno*, «AAS», 23 (1931), 203.

consensionemque pro facultate promoveat» [116]. Por los cuales dos textos se confirma una vez más lo que arriba tratamos de probar: que el bien común, o sea, el fin inmediato y formalmente propio de la autoridad es el orden social.

Por fin, omitiendo otros igualmente taxativos en pro de nuestro principio, vamos a presentar un último en que Pío XII afirma cómo aun en el caso de que el Estado deba intervenir en la producción de bienes, subsidiariamente por supuesto, ha de hacerlo salvando todo lo posible la personalidad de sus miembros:

> «ad ogni modo qualumque legittimo e benefico intervento statale nel campo del lavoro vuol essere tale da salvare e rispettare il carattere personale, sia in linea de massima, sia nel limite del possibile per quel che riguarda l'esecuzione...» [117].

* * *

Que subsidiariamente, sin embargo, pueda y deba intervenir la autoridad o el Estado por su cuenta en la producción de los bienes comunes, lo repiten los Papas asimismo en muchos documentos:

> «Quod si privata subsidia satis non sunt, auctoritatis publicae est supplere impares privatorum vires in re praesertim tanti momenti... quanti est familiarum et coniungium conditio hominibus digna» [118].

> «Che se poi esse (los individuos o las entidades privadas) non adempiano il loro compito o ciò non possano fare per speciali straordinarie contingenze, allora rientra nell'ufficio dello Stato l'intervenire... secondo la forma e la misura che richiede il bene commune rettamente inteso» [119].

Que este oficio subsidiario lo tiene el Estado por razón de su función primaria, que es la de procurar el orden entre todos: que a todos se dé y a ninguno falte lo suyo, también aparece en los documentos pontificios.

Lo acabamos de ver en los textos ahora transcritos y podíamos citar otros. En los dos últimos transcritos, por ejemplo, se dice que la autoridad debe suplir donde a alguien falte lo que su dignidad personal exige; es decir, donde a alguien falte lo suyo, sea por la causa que quiera: o porque

---

116. Enc. *Divini Redemptoris* (19-III-1937), «AAS», 29 (1937), 81.
117. *Nuntius radiophonicus* 50 *exeunte anno a Litteris Enc.* «*Rerum Novarum*», «AAS», 33 (1941), 201-2.
118. Enc. *Casti connubii* (31-XII-1930), «AAS», 22 (1930), 587-88.
119. Pío XII en *Nuntius radioph.* 50 *exeunte anno a Litt. encyc.* «*Rerum Novarum*», cit., p. 201. Cfr., asimismo, Pío XI, Enc. *Divini illius Magistri,* cit. «AAS», 22 (1930), 63; *Nuntius radiophonicus,* 24-XII-1942: «AAS», 35 (1943), 13.

él u otro particulares: «non adempiano il loro compito o ciò non possano fare per speciali straordinarie contingenze». Y lo mismo se contiene en el siguiente, por más que pudiera sonar diversamente:

> «La production est par elle même éminenment une question d'ordre, et d'ordre vrai entre les hommes; or un juste ordonnancement de la production ne peut faire abstraction du principe de l'intervention de l'Etat» [120].

Como se ve, el Estado ha de intervenir en la producción sólo por razón de orden; así parece ello, por consiguiente, tanto cuando vigila y urge las rectas y justas iniciativas privadas que en ella colaboren, como cuando él mismo supla y complete aquéllas.

* * *

Pero añadamos además que la subsidiaridad implica especialmente una subsanación de la justicia social, la cual no es sino orden, el orden «al máximum», diríamos, o sea, el bien común en su sentido más pleno. También esto creemos que se desprende del siguiente texto de Pío XI:

> «Quamobrem divitiae, quae per incrementa oeconomico-socialia iugiter amplificantur singulis personis et hominum classibus ita attribuantur oportet ut salva sit illa quam Leo XIII laudat communis omnium utilitas, seu aliis verbis ut immune servetur societatis universae commune bonum» [121].

Añadiendo en seguida cuál es ese «commune bonum»:

> «Sua igitur pars bonorum attribuenda est: efficiendumque ut ad *boni communis* seu *socialis iustitiae* normas revocetur et conformetur partitio bonorum creatorum» (ibid.).

Postulado, pues, de la justicia social, según ese texto de Pío XI, es que los bienes de utilidad económico-social lleguen a todos los miembros de la comunidad. Consiguientemente, si por una u otra razón tales bienes se acumulan en una clase o en algunos miembros de la sociedad, quedando otros en la indigencia, la justicia social queda violada, no por éste o por aquél individuo, sino por el grupo explotador como tal o por las otras causas arriba expuestas, y el bien común queda asimismo dañado, porque a muchos no se da lo que es suyo. El Estado entonces tiene como primera

---

120. Pío XII, *Epist. ad Carolum Flory* (presidente de las «Semanas Sociales» en Francia), cit. «AAS», 39 (1947), 446. Véase también la Enc. *Divini illius Magistri*, «AAS», 22 (1930), 63.

121. Enc. *Quadragesimo anno*, «AAS», 23 (1931), 196.

incumbencia el corregir la violación o el defecto, obligando de una u otra forma a la rectificación de las relaciones con el oprimido, lo cual se deduce claramente de este otro texto del mismo documento:

> «Ipsa vero populorum publica instituta ad boni communis necessitates seu ad iustitiae socialis normam totam humanam consortionem conformari debent; quo fieri nequit quin etiam gravissima illa vitae socialis pars, quae est res oeconomica ad rectum et sanum ordinem redeat» [122];

pero subsidiariamente tendrá también la obligación de suministrar con sus medios e instituciones la ayuda necesaria a las víctimas de la justicia violada.

Justicia, por tanto, plena y universal, bien común, orden social son la misma cosa. Orden que la autoridad pública tiene que hacer observar en virtud de su función primaria, fomentando así indirectamente la más amplia producción de «bienes comunes» —orden que tiene que subsanar, en virtud de su función subsidiaria, emanada de la primaria. Obtenido eso, la persona o las personas humanas que integran la sociedad, podrán obtener con la ayuda *primaria* de todos los consocios y la *subsidiaria* del Estado organizante, la *perfección,* persiguiendo la cual entraron en la sociedad.

* * *

Esto no quiere decir que el poder subsidiario del Estado por ser tal no se ha de ejercitar sino raras veces y en pocos pueblos. Al contrario, siendo muy difícil, más aún, prácticamente imposible que los miembros de la comunidad, ellos por sí, lleguen por una u otra de las causas arriba presentadas, a obtener una producción suficiente de bienes privados o comunes en los diversos órdenes: económico, cultural, etc., la intervención subsidiaria estatal tendrá que darse en algunos campos quizá, siempre, por ejemplo, en el de la educación [123], en otros muy frecuentemente.

Tampoco por el hecho de concederse a la autoridad pública una mera intervención subsidiaria en la producción de bienes comunes, se merma la importancia de su misión, ya que por una parte resulta aquélla verdaderamente amplísima, dado que siempre y cuando la iniciativa privada

---

122. Enc. *Quadragesimo anno,* «AAS», 23 (1931), 212.

123. Pío XI, sin embargo, deja entrever la posibilidad de que aun aquí no sea siempre necesaria tal intervención: «Civitatis est, ut commune bonum postulat, educationem ipsam juventutis atque eruditionem pluribus modis promovere. Primum ac per se operae ab Ecclesia familiisque susceptae favendo atque opitulando; deinde operam ipsam perficiendo ubi ea deest vel haud sufficit: scholas quoque et instituta propria condendo» (Enc. *Divini illius Magistri,* «AAS», 22 (1930), 63.

no baste y los bienes comunes por otra parte sean exigidos [124], pueda y deba ella tener lugar. Además, su misión primaria de vigilar y cuidar sabiamente de que la múltiple iniciativa privada se desarrolle por los cauces de un orden justo, *potencia* todas las iniciativas privadas de individuos y comunidades intermedias hacia un rendimiento común mayor, hace entonces que la ayuda que los socios buscan unos en los otros, se obtenga plenamente: porque es evidente que la unión de cada socio del Estado no es con la autoridad, o sociedad organizante, sino con los demás socios o miembros del Estado, siendo la autoridad la que ayuda a hacer afectiva la unión o unidad de orden.

124. Cfr. J. S. M. Van der Ven, *Organisation, Ordnung und Gerechtigkeit*, en «Sammlung», «Politeia» II, *Das Subsidiaritätsprinzip* (Heidelberg, 1953), pág. 46.

LA IGLESIA DEL INTERVALO:

ASPECTO ESCATOLÓGICO DEL TIEMPO DE LA IGLESIA EN OSCAR CULLMANN

por

JESÚS SILVESTRE ARRIETA, S. I.

SUMARIO

Páginas

INTRODUCCION 195

PARTE I.—EL PANORAMA DE LAS ESCUELAS ESCATOLOGICAS ALEMANAS Y LA POSICION EN EL DE O. CULLMANN

I.—LOS TRES PERIODOS ESCATOLOGICOS: 1. El período «zeitgeschichtlich»: J. Weiss. A. Schweitzer.—2. El período «übergeschichtlich»: K. Barth. Los teólogos de la «Formgeschichte»: R. Bultmann.—3. El período «offenbarungsgeschichtlich» 203

II.—POSICION DE CULLMANN EN LAS ESCUELAS ESCATOLOGICAS ALEMANAS: 1. Posición inicial programática.—2. El «decenio escatológico»: 1936-1946 215

PARTE II.—LA REALIDAD ESCATOLOGICA DEL TIEMPO PRESENTE DE LA IGLESIA

I.—TRAYECTORIA DE LA HISTORIA DE LA SALUD Y DEMARCACION EN ELLA DEL TIEMPO PRESENTE: 1. La historia bíblica de la salud.—2. Trayectoria y características de la línea de la salud: carácter temporal, rectilíneo ascendente, cristológico, cristocéntrico, división nueva bipartita, carácter «ephapax» de los diversos «kairoi».—3. Escatología e historia de la salud.—4. El tiempo presente 223

II.—LA IGLESIA Y EL TIEMPO PRESENTE.—A) Instauración por Cristo del «pueblo de Dios» de la Nueva Alianza: 1. La conciencia de Mesías implicaba en Jesús la realización de su comunidad mesiánica.—2. Los textos evangélicos nos testimonian la voluntad de Jesús respecto de su nuevo «pueblo de Dios»: la «Ekklesia» de Mt. 16, 18.—3. La fundación y la edificación de la Iglesia 233

B) El tiempo presente de la Iglesia: 1. Jesús previó un tiempo intermedio para la realización de la Iglesia. Los textos controvertidos Mc. 9, 1-Mt. 10, 23-Mc. 13, 30. El tiempo intermedio es el «tiempo de la Iglesia».—2. La comunidad primera tenía conciencia del tiempo de la Iglesia. Su expectación del fin no se resuelve en crisis teológica de la esperanza ante la dilación de la parusía. Cae, pues, por su base la «escatología consecuente» de A. Schweitzer y sus actuales discípulos: M. Werner, F. Buri 241

Páginas

III.—LAS CARACTERISTICAS DEL TIEMPO PRESENTE DE LA IGLESIA.—Tensión dinámica entre lo «ya realizado» y lo «aún no colmado»—A) El tiempo del reino de Cristo por la Iglesia: ¡Kyrios Christos! Cristo, cabeza, ejerce su señorío por la Iglesia, cuerpo suyo.—La Iglesia en el centro mismo del reino de Cristo: representación de los dos círculos concéntricos 254

B) Reino de Cristo e Iglesia participan del carácter escatológico del tiempo presente: 1. El tiempo presente es tiempo escatológico. 2. Las realidades cristianas, reino de Cristo e Iglesia, son realidades escatológicas 263

IV.—CARACTER ESCATOLOGICO DE LOS DONES MESIANICOS EN LA IGLESIA: A) El Espíritu Santo: 1. El Espíritu Santo, don escatológico operante en la Iglesia.—2. El carácter escatológico de la misión evangelizadora de la Iglesia. El Espíritu Santo opera en ella escatológicamente: El Nuevo Testamento nos testimonia el carácter escatológico de la predicación misionera. Conciencia de Pablo de ser instrumento en la realización del plan escatológico de salud. Por la misión, es el presente un «tiempo de gracia». El Espíritu Santo operante en la misión.—3. En la misión santificadora de la Iglesia, el Espíritu Santo obra la transformación del individuo en orden al fin. Transformación que opera el Espíritu Santo eclesialmente 267

B) Los Sacramentos: I) El Bautismo: 1. El Espíritu Santo, don escatológico del bautismo cristiano.—2. Valor escatológico del bautismo en sí mismo y en sus efectos.—II) La Eucaristía: 1. Las refecciones eucarísticas de la Iglesia primitiva vienen caracterizadas escatológicamente.—2. Relación de las refecciones eucarísticas a la última Cena del Señor.—3. La presencia de Cristo en los ágapes eucarísticos.—4. La Eucaristía y la transformación de nuestro cuerpo carnal en orden al fin 283

INTRODUCCIÓN

El tema de este trabajo toma ocasión del ambiente «ecuménico» protestante, hoy tan en boga. Al intentar captar algunos de los aspectos más importantes por los que deriva actualmente la Eclesiología de la Ecumene protestante, no pudimos menos de toparnos con el aspecto escatológico [1].

Pronto pudimos percatarnos de que era éste un tema en el que se centra hoy la atención de cuantos se interesan en el Movimiento ecuménico. Los primeros despuntes de la escatología en la Ecumene tenían ya lugar a raíz de la primera Asamblea General del Consejo Mundial de las Iglesias (World Council of the Churches) celebrada en Amsterdam el año 1948. Aquí se detectan por vez primera las dos tendencias sensibles entre los teólogos participantes. Se las denomina con el nombre de teología «*continental*» y «*anglosajona*» respectivamente. Representada la primera por los teólogos del continente europeo, con K. Barth a la cabeza, pone ésta el acento más bien en los bienes futuros, propugnando así una «escatología futurística» (*futuristic eschatology*). La teología anglosajona, por el contrario, a la que se adhieren sobre todo los teólogos ingleses y americanos del Norte, pone el acento más bien en los bienes que tenemos ya en Cristo y en la Iglesia, y es la suya una «escatología realizada» (*realised eschatology*). El teólogo americano R. Niebuhr es uno de sus representantes más acreditados [2].

El tema propuesto para la segunda Asamblea General de Evanston (Illinois, U. S. A., 1954): «Cristo, la esperanza del mundo» (Christ, the Hope of the World), da al motivo escatológico actualidad de primer plano.

---

1. Una visión general, en cuanto es posible, de la Eclesiología del Movimiento Ecuménico la ofrecen: TH. SARTORY, O. S. B.: *Die Oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche - Ein Beitrag im Dienste einer oekumenischen Ekklesiologie*, Mertingen bei Augsburg, 1955. G. THILS: *Histoire du Mouvement oecuménique*, Louvain, 1955.—Sobre la historia del Movimiento Ecuménico cfr. también R. ROUSE - S. CH. NEIL: *A History of the Ecumenical Movement*, 1517-1948, London, 1954.

2. Sobre estas dos teologías se entabla una controversia entre sus dos corifeos K. Barth y R. Niebuhr, que viene recogida en K. BARTH, J. DANIÉLOU, R. NIEBUHR: *Amsterdamer Fragen und Antworten*, en «Theologische Existenz heute», N. F. n.º 15, München, 1949.

Los teólogos de la Comisión de «Faith and Order» que preparan el estudio teológico del tema, llegan incluso a ver en la escatología el camino que lleva hoy a la solución del problema ecuménico: la unión de las Iglesias cristianas. En su tercera Conferencia Mundial celebrada en Lund (Suecia, 1952), voces autorizadas llaman la atención sobre el método seguido hasta ahora por la Comisión. Ha sido éste un método más bien *estático,* en el que los sistemas eclesiológicos de las diferentes Iglesias vienen comparados, para hacer notar sus coincidencias y sus diferencias. Era éste, en frase de O. S. Tomkins, secretario de la Conferencia, un método de «Eclesiología simplemente comparada» (*mere comparative Ecclesiology*) [3], que no obstante haber sido necesario a los comienzos, había dado ya todos sus frutos y necesitaba ser superado, so pena de estancarse cada uno en sus posiciones.

Y la superación, en este «Pueblo de Dios peregrino» hacia el fin (*das wandernde Gottesvolk, the Pilgrim People of God*), que constituyen todas las Iglesias cristianas, debía venir dada en un método más *dinámico* en el que se hace jugar un papel importante a la escatología. La unidad suspirada es ya, de hecho, realidad presente, aunque imperfecta, para las Iglesias que creen en Cristo. Será plena al final [4]. En la convicción de la unidad actual, el teólogo, profesor de Heidelberg, E. Schlink, exhortaba a que, olvidadas las diferencias pasadas, se superasen las dificultades con una visión «hacia adelante» (nach vorne), llena de sentido escatológico: «Apresurémonos, dice, a ir adelante. Sólo en la expectación de la segunda venida podremos entender bien los testimonios bíblicos sobre la primera venida del Señor... Sólo en la espera del Señor que retorna conseguiremos la unión con el Señor que vino ya en la carne» [5]. La Iglesia, dice otra voz autorizada, la de W. A. Visser't Hooft, no sólo tiene algunas propuestas que hacer sobre escatología, sino que ella misma es una realidad escatológica, pues que encarna una edad nueva y una creación nueva. «Si esto es verdad, prosigue, no podemos atrevernos a pensar en unidad eclesiástica sin pensar a la vez en esta cualidad escatológica de la Iglesia. Tenemos que aprender a pensar en la Iglesia en términos más dinámicos: más como

---

3. O. S. Tomkins: *Implications of the Ecumenical Movement,* en «The third World Conference on Faith and Order, Lund 1952», London, 1953, páginas 161-173, cfr. especialmente pp. 165-167.

4. «We all come from Him, we all go towards Him, and He is among us. This threefold bond is stronger than all discord among Christians, for it is wrought by Christ Himself... the Church knows of a certainty that at the end of its pilgrimage its unity in Christ will be complete and manifest. Our unity in Christ belongs to the ultimate structure of reality». *Report of the Advisory Commission on the main theme of the Second Assembly,* p. 20 (es ésta la redacción tercera, definitiva), cfr. en «The Christian Hope and the task of the Church», New York, 1954.

5. E. Schlink: *Das wandernde Gottesvolk,* «ThLZ» (=«Theologische Literaturzeitung»), 77 (1952), 583.—Id., *The Pilgrim People of God,* en «The third World Conference on F. and O.», pp. 151-161.

una realidad que pertenece al mundo nuevo y al eón futuro, y menos en términos que corresponden a categorías históricas, culturales o sociales» [6].

En este sentido trabajaban los teólogos de la Comisión de «Faith and Order», preparando el tema para la Asamblea General. Pero su tendencia era, a juicio de muchos, demasiado futurista. Hasta tres veces hubo por esta razón de enmendar la Comisión su relación (Report) sobre el tema general, e incluso se añadieron a los teólogos que la preparaban, de tendencia continental, otros teólogos americanos que la contrarrestasen y diesen al documento un tono de escatología temperada «futurístico-realizada» [7]. Esto no obstante, la Asamblea General en Evanston mostró su desacuerdo con el tono escatológico del documento, y lo admitió sólo después de ponerle una apostilla (Statement) en la que se señalaban los puntos de desacuerdo [8]: «Falta la nota de afirmación gozosa que debe caracterizar la esperanza cristiana... No estamos de acuerdo en la relación que debe existir entre la esperanza cristiana actual y la esperanza final, etc.». En las discusiones de la Asamblea General se mostró también la diversidad de pareceres en la interpretación de la esperanza cristiana [9]. Las opiniones allí expresadas se matizaban con las tonalidades de las más variadas escuelas escatológicas, y en frase de H. Lilje, «la escala de los pareceres se extendía desde el liberal de la antigua escuela hasta el extático profético, y desde el fundamentalista hasta el modernista radical» [10].

Habíamos llegado a este punto en nuestra investigación sobre la escatología en Evanston. No podíamos contentarnos con la mera constatación del fenómeno escatológico en la Ecumene protestante. Se trataba ahora

---

6. W. A. Visser't Hooft: *Faith and Order and the Second Assembly of the World Council of the Churches,* en «The third W. C. on F. and O.», p. 136 — Entre las nuevas direcciones teológicas (trends in theology) que tener al presente en cuenta en los trabajos ecuménicos, se hace notar el «énfasis escatológico» (the emphasis on eschatology), cfr. R. Newton Flew: *The Church,* «F. and O. Commission», Papers n.º 7, 1951, pp. 44-45; 58.

7. Cfr. J. P. Michael: *Oekumenische Eschatologie,* «Orientierung», 16 (1952), 230-231. Cfr. también E. Schlink: *Die Aufgabe der lutherischen Theologie in Evanston,* «Lutherische Rundschau», 4 (1954), 98-109; id. H. Lilje: *Der theologische Ertrag der Weltkirchenkonferenz von Evanston,* «ThLZ», 80 (1955), 65-74.—El texto de la segunda redacción del «Report» de la Comisión de F. and O. cfr. en «The Ecumenical Review», 4 (1952), 73-98.

8. Cfr. *The Evanston Report,* London, 1955, pp. 70-72.

9. Cfr. *The Evanston Report,* pp. 72 ss.—Interesante es a este respecto el «Statement» con que los delegados de la Iglesia Ortodoxa acotan el «Report» de la Comisión de F. and O. Entre otras interesantes indicaciones observan, v. gr.: «It is misleading to describe the Church simply as «the Pilgrim People of God» and to forget that the Church Triumphant and the Militant are but One Body. It is precisely in this unity that the Christian Hope is grounded. The Church is the great Communion of Saints. We upon earth live and strive in communion with the glorious «cloud of witnesses» revealed through the ages and are strengthened by the intercessions of the Theotokos and the Saints within whom we join in adoration of Christ our Redeemer», *The Evanston Report,* p. 330.

10. *Der theologische Ertrag,* «ThLZ», 80 (1955), 68.

de hacer orden en lo enmarañado de su panorama escatológico, catalogando por escuelas las diversas manifestaciones, para ver de llegar ulteriormente al programa teológico que cada una de ellas propugnaba en escatología, y que era el substrato que estaba a la base dando origen a manifestaciones diversas. La labor era ardua por lo compleja, e imposible de realizar de una vez. Habríamos, pues, de contentarnos de momento con una parte de ella. Tanto más cuanto que, al confrontar la literatura de las escuelas sobre escatología, nos percatábamos de que, si el tema era central en la Ecumene protestante, era porque lo era a su vez en toda la teología del Protestantismo [11]. Más: era tema añejo que extendía sus raíces por todo lo que va de siglo, y dimanaba del movimiento que a finales del XIX originó la llamada «escuela escatológica».

Llegados a este punto, el libro del teólogo sueco FOLKE HOLMSTRÖM: *Das eschatologische Denken der Gegenwart* [12], fué un buen indicador en el camino. Siguiendo el método de análisis de la motivación teológica (Motivforschung), practicado ya antes que él por su maestro Gustaf Aulén y por Andern Nygren, Holmström analizando las vicisitudes por las que, a partir de 1892, había ido pasando el motivo escatológico, en concreto en las escuelas alemanas, lograba en su libro hacer una verdadera síntesis del pensamiento teológico protestante moderno.

Orientados por Holmström, decidimos el tema actual de nuestro trabajo. Dejando la exposición del fenómeno escatológico en la Ecumene protestante, intentaríamos dar a éste una respuesta desde el plano teológico. Nos valdríamos para ello de una voz que, por venir del campo protestante, no pudiese infundir recelos. La voz sería la del actual profesor de las Universidades de Basilea y París, el DR. OSCAR CULLMANN. Viniendo de Holmström, la decisión por Cullmann era tanto más recomendable cuanto que hay un lazo de unión entre ambos autores. En efecto, poco tiempo des-

---

11. Una buena nota bibliográfica sobre la literatura escatológica en los últimos decenios la proporciona W. G. KÜMMEL: *Verheissung und Erfüllung.—Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*², en «Abhandl. zur Theol. des A. und N. Test.», n.º 6, Zürich, 1953, pp. 7-10.—El tema de Evanston intensifica esta literatura en los primeros años del decenio que corre, cfr. v. gr., algunos libros: G. MARSH: *The Fullnes of Time*, London, 1952.—C. MCLEISH: *Christ's Hope of the Kingdom*, London, 1952.—M. RISSI: *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, Zürich, 1952.—R. MORGENTHALER: *Kommendes Reich*, Zürich, 1952.—J. BRIGHT: *The Kingdom of God - The biblical concept and its meaning for the Church*, New York, 1953.—M. DIBELIUS: *Botschaft und Geschichte*², Tübingen, 1953.—E. BRUNNER: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953.—J. E. FISON: *The Christian Hope - The Presence and the Parousia*, London, 1954.—H. CONZELMANN: *Die Mitte der Zeit - Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 1954.—Etc. Los artículos en revistas son abundantísimos.

12. FOLKE HOLMSTRÖM: *Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Tre etapper i 1900-talets teologiska tankeutveckling*, Stockholm, 1933.—En la traducción alemana: *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts*, Bertelsmann, Gütersloh, 1936. Traducido por HARALD KRUSKA.

pués de la aparición de la traducción alemana del libro de Holmström, Cullmann, entonces profesor de la facultad protestante de teología de la Universidad de Estrasburgo, se hacía eco de esta obra en un estudio crítico [13]. En él estimaba Cullmann que la escatología es tema principal; más, central en la teología protestante del siglo actual [14]. Sólo el hecho de que Holmström hubiese podido dar, en el cuadro de un trabajo histórico sobre el pensamiento escatológico moderno, una visión de conjunto de toda la teología protestante de los últimos años, era ya algo sintomático, decía Cullmann, que nos delataba el puesto central que la escatología ocupa en esa teología.

Fecundado en parte por las directivas de Holmström, Cullmann va estudiando el mensaje escatológico del Nuevo Testamento y elaborando así su sistema en escatología. Al ponernos en contacto con las obras de Cullmann en las que viene expresado ese sistema, nos persuadíamos de que el aspecto escatológico, aparte de ser tema central en la doctrina del profesor de Basilea, era a la vez una respuesta oportuna al problema eclesiológico-escatológico que, decíamos, viene hoy preocupando en los medios ecuménicos. Al contrario de K. Barth, E. Schlink, etc., Cullmann no había intervenido en la preparación del tema de Evanston. Con todo, las simpatías de nuestro autor van hacia la Ecumene y, como a todo buen cristiano, le preocupa su problema de la unión de las Iglesias. Sus obras, nos lo repite él en sus prólogos, quieren ser una aportación teológica para la solución de ese problema.

Puestos en la atmósfera propicia del diálogo ecuménico, una circunstancia especial hacía que nos fijásemos en Cullmann. De los teólogos protestantes, es hoy día nuestro autor uno de los que más y mejor han sabido entablar ese diálogo con la teología católica. De actualidad es la controversia que su libro sobre San Pedro ha movido en torno a la sucesión apostólica y al Primado romano [15]. Igualmente siguen hoy día debatiéndose

---

13. *La pensée eschatologique d'après un livre récent,* «RHPR» (=Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses»), 18 (1938), 347-355.

14. «En effet, la question qu'il traite (Holmström en su libro) est l'un des problèmes centraux de la theologie. Plus les exégetes ont souligné l'importance décisive de l'eschatologie pour la compréhension du christianisme classique, donc celui du Nouveau Testament, plus aussi ce problème est devenu brûlant et s'est imposé, avec raison, comme l'un des principaux objets de recherches, à toutes les branches de la théologie des trente dernières années». *La pensée eschatologique,* p. 347.

15. *Petrus-Jünger, Apostel Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem,* Zürich, 1952.—Una idea de esa controversia puede dar la siguiente nota bibliográfica:

O. Karrer: *Um die Einheit der Christen-Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oscar Cullmann, Hans von Campenhausen,* Frankfurt a. M. 1953.—Ch. Journet: *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique,* Paris, 1953.—G. Vodopivec: «Eunt. Doc.», 6 (1953), 81-109.—L. Cerfaux: *Saint Pierre et sa succession,* «Rech. Sc. Rel.», 41 (1953), 182-202.—Y. M. Congar: *De nouveau sur la question de Pierre, le Saint Pierre*

los problemas que ha suscitado su estudio *La Tradition* [16]. Y si, a pesar de las concesiones que nos hace, las tesis de estas dos obras permanecían fundamentalmente protestantes y, naturalmente, no podían encontrar la aprobación de nuestra teología, sabemos sin embargo que el examen inteligente de los problemas y el tono respetuoso de las respuestas dadas por nuestros teólogos católicos, han impresionado gratamente a Cullmann. De hecho, éste trata actualmente de responder, con un nuevo escrito, a todas las objeciones hechas a su obra *Petrus*, especialmente por parte católica.

Hay sin embargo un aspecto menos conocido en la obra exegética de Cullmann, que ha merecido la aprobación casi unánime de cuantos en la teología católica se han ocupado con él, e incluso ha ejercido su influjo sobre algunos de ellos. Es éste el aspecto escatológico. Para Cullmann mismo es una grata sorpresa constatar, como él mismo lo manifiesta [17], este acuerdo positivo de los teólogos católicos ante su doctrina escatológica.

Habiendo partido del problema escatológico con la impostación eclesiológica que se le da hoy día en la Ecumene protestante, nos hemos concretado también a estudiar este mismo aspecto en Cullmann: el significado de la Iglesia como realidad escatológica, en este tiempo final de la

---

de M. O. Cullmann, «La Vie Intell.», febr. 1953.—J. Daniélou: «Etud.», 276 (1953), 206-219.—P. Nober: «Verb. Dom.», 31 (1953), 45-48.—P. Gaechter: «ZKTh.», 75 (1953), 331-337.—P. Bonnard: «Rev. Th. Ph.», 3 (1953), 31-34.—G. Dejaifve: «Nouv. Rev. Th.», 75 (1953), 365-379.—W. Bulst: «Schol.», 28 (1953), 264-267.—M. Meinertz: «Zeitsch. Missw. Relw.», 37 (1953), 235-239.—F. M. Braun: «Rev. Thom.», 53 (1953), 389-403.—P. Benoit: «Rev. Bibl.», 60 (1953), 565-579.—J. Cambier: *Dialogue avec M. Cullmann*, «Eph. Theol. Lov.», 29 (1953), 646-653.—A. Vogtl: «Münch. Th. Zeitsch.», 5 (1954), 1-47.—J'Hamer: «Rev. Nouv.», 19 (1954), 92-97.—A. M. Javierre: *Sucesión apostólica*, «Salesianum», 16 (1954), 80-108.—J. Salaverri: *De Ecclesia Christi*[3], 1955, nn. 382, 458.—T. Zapelena: *De Ecclesia Christi*, 1955, I, pp. 322-337.—O. Karrer: *Apostolische Nachfolge und Primat*, «ZKTh», 77 (1955), 129-168.—P. Benoit: *La primauté de S. Pierre selon le N. T.*, «Istina», 2 (1955), 305-334. Adde: R. Baumann: *Fels der Welt - Kirche des Evangeliums und Papstum*, Tübingen, 1956, pp. 75-90.

16. *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique*, Neuchâtel-Paris, 1953. En torno a sus problemas cfr.:

J. Daniélou: *Réponse à Oscar Cullmann*, «Dieu Viv.», n.° 24 (1953), 107-116.—Id., *Qu'est-ce que la tradition apostolique?*, «Dieu Viv.», n.° 26 (1954), 73-78.—G. Bauvaud: *Ecriture et Tradition selon M. Cullmann*, «Nov. et Vet.», 23 (1953), 135-138.—Id., *La Tradition d'après M. Cullmann*, «La Semaine Cathol. de la Suisse romande», 83 (1954), 326-331.—Ch. Journet: *Esquisse du développement du Dogme Marial*, Paris. 1954, cfr. especialmente pp. 16-42.—Id., «Nov. et Vet.», 24 (1954), 238-239.—G. Dejaifve: «Nouv. Rev. Th.», 76 (1954), 199-200.—H. Bacht: *Tradition und Sakrament*. Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift «Tradition», «Schol.», 30 (1955), 1-32.—Id., «Schol.», 31 (1956), 105-109.—Id., *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, en H. Bacht, H. Fries, R. J. Geiselmann: *Die mündliche überlieferung - Beiträge zum Begriff der Tradition*, München, 1957, pp. 3-62, cfr. especialmente pp. 22-26.—P. Benoit: «Rev. Bibl.». 62 (1955), 258-264.—O. Karrer: *Apostolische Nachfolge und Primat*, «ZKTh», 77 (1955), 129-168, respecto de la Tradición especialmente pp. 139-148.—H. Stirnimann: *Apostel-Amt und apostolische Überlieferung*, «Freibgr. Zeitsch. Phil. Theol.», 4 (1954), 129-147.

17. «...eine für mich fast überraschend weitgehende Zustimmung», *Christus und die Zeit - Die Urchristliche Zeit - und Geschichtsauffassung*[2], Zürich, 1948, pág. 8.

«historia de la salud» (Heilsgeschichte), que va desde la primera venida de Cristo hasta su Parusía al fin. Tenemos conciencia de que de la doctrina de Cullmann podrá aprovecharse la Eclesiología de los medios ecuménicos. De esta manera, por medio de Cullmann, satisfaremos indirectamente el cometido que, en la génesis de nuestro trabajo, fué objetivo primero. Ni sólo la Eclesiología protestante, también nuestra Eclesiología católica puede enriquecerse con nuevos aspectos y recibir su estímulo de la doctrina de Cullmann.

Nuestro trabajo contendrá, pues, tres partes:

1. En la primera intentaremos, llevados de la mano de Holmström, una vista panorámica de las diversas escuelas escatológicas alemanas, para ver en seguida el lugar que corresponde a Cullmann en ese panorama de las escuelas.
2. La segunda se ocupará con el sistema escatológico de Cullmann: su concepción general de la «historia de la salud», y en ella la realidad escatológica de la Iglesia y del tiempo presente.
3. Una valoración y crítica del sistema será el objeto de la tercera parte.

Sólo nos queda expresar las más sinceras gracias al mismo profesor Dr. Oscar Cullmann, con quien hemos podido conferir personalmente, y que incluso tuvo a bien enviarnos amablemente una lista completa de sus obras y artículos. Nuestro agradecimiento va también al P. Joh. Witte por la dirección que nos prestó, siempre solícita, lo mismo que al P. L. Mendizábal, que nos escuchó siempre con interés y nos hizo atinadas observaciones. Igualmente a los PP. T. Zapelena, P. Damboriena y J. Salaverri, a quienes pudimos consultar en diversas ocasiones y sobre diversos puntos.

PRIMERA PARTE

EL PANORAMA DE LAS ESCUELAS ESCATOLÓGICAS ALEMANAS Y LA POSICIÓN EN EL DE OSCAR CULLMAN

I.—LOS TRES PERÍODOS ESCATOLÓGICOS

La escatología va necesariamente vinculada al mensaje escatológico bíblico. La recta interpretación de éste tiene como consecuencia la proposición de una escatología también recta y viceversa. Como en toda revelación, también en la revelación bíblica sobre el fin hemos de distinguir, dice Holmström, dos elementos íntimamente unidos entre sí: el histórico, y el supra-histórico o superior, que trasciende la historia [1]. La acentuación excesiva de uno cualquiera de esos elementos ha llevado a desenfoques del contenido bíblico escatológico. De ahí que el panorama de las escuelas escatológicas alemanas nos lo dé el teólogo sueco, atendido este criterio, dividido en tres períodos: el «histórico-temporal» (zeitgeschichtlich), el «supra-histórico» (übergeschichtlich), y el «revelatorio-histórico» (offenbarungsgeschichtlich). Recordemos cada uno de ellos [2].

1.—*El período «zeitgeschichtlich»* [3]:

Dos nombres llenan este período: JOHANNES WEISS y ALBERT SCHWEITZER —y dos fechas lo abren y clausuran 1892 y 1913. Ambas corresponden

---

1. Es decir: el elemento humano y el divino, que transciende al humano, pero que se lo incorpora en la revelación para hacérsenos asequible. Ejemplo típico es el misterio del Verbo que se nos revela hecho carne.

2. Para quien no tenga a mano la obra de Holmström, hacemos notar que un buen resumen del extenso libro —sólo la reducción de la obra en la versión alemana cuenta con 424 pp.—, nos ofrece F. M. BRAUN, O. P.: *Neues Licht auf die Kirche.—Die protestantiche Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung*, Einsiedeln, 1946, pp. 103-120.

3. Convendrá antes de pasar adelante determinar la noción de los términos que tanto vamos a barajar: «*escatología*», «*escatológico*». *Etimológicamente* del griego: «eschatos» = extremo, tiene en el *Nuevo Testamento* un sentido triple (cfr. F. ZORELL: *Novi Testamenti Lexicon graecum*):

a) *Local*: extremo, último; b) *Temporal*: postremo, el que es posterior en

respectivamente a la aparición de la primera edición de la obra de J. Weiss: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) [4], y a la segunda edición del libro de A. SCHWEITZER: *Geschichte der Leben - Jesu - Forschung* (1913),[5]. ¿Cuál es el mensaje nuevo que traen estas obras para poder definir una nueva corriente teológica?

Pesaba sobre la teología protestante alemana a finales del siglo XIX toda la herencia de la teolcgía liberal. Esta había engendrado una concepción de cristianismo intramundano, intranscendente, racionalista, donde el individuo, ayudado de su razón y apoyado en las conquistas de la ciencia, se bastaba a sí mismo. El cristianismo se concebía más como una ética que como una verdadera religión empeñada en valores transcendentes, sobrenaturales. Lo divino perdía en la teología liberal su fulgor superior, para venir a dulcificarse equilibrándose con lo humano. En el centro de ese cristianismo, Cristo, su autor, no era ya el inefable Verbo de Dios hecho carne, sino el dulce Jesús de Nazareth. Las «Vidas de Jesús» lo proponían como el hombre perfecto, el sabio rabí, el maestro bueno, propugnador de una moral sublime, pero siempre en el plano de lo humano.

Sin embargo —¡ironía del destino!—, de las filas mismas de la teología liberal iba a salir la voz de alarma que proclamase para Cristo y el cristianismo una concepción diametralmente opuesta. Hija de la ciencia evolucionística, en el último decenio del XIX está en todo su apogeo

---

tiempo a otros —la persona o cosa después de la cual no se da otra. En este sentido, dice Zorell: «periodus mundi messiana, utpote ultima, vocatur in prophetis et N. T. 'ultimum tempus'; c) *gradual y ordinal* opuesto a «prôtos».

En el *uso común*, aceptado también por el lenguaje teológico, los términos «escatología», «escatológico» tienen hoy un sentido doble (cfr. Holmström, 8-9): En su acepción *original y más restringida*, «escatología» es en teología el nombre de la disciplina teológica que trata de las verdades relativas al fin, del hombre y del mundo.

Sin embargo, causas que en seguida examinaremos, han relevado a primer plano en nuestros días el mensaje escatológico neotestamentario, originando así una orientación hacia él del sentido religioso. La escatología, de disciplina teológica, ha pasado a ser una postura religiosa del cristiano, que informa su vida toda de cara a las verdades finales. Se ha originado así lo que llama Holmström: «eine Umwandlung der Eschatologie von Lehre zu Lebensstimmung». Este sentido complejo religioso es hoy el primario del término «escatología», junto al secundario teológico.

Es importante advertir el influjo que sobre la estructura lógica del concepto «escatología» ejerce la problemática interna, psicológica, que la realidad religiosa del concepto encierra. A este influjo perturbador hay que achacar la confusión múltiple que no raras veces reina en la acepción de los términos «escatología», «escatológico», como sinónimo de «futurista», «apocalíptico», o incluso, en la dirección opuesta, viene entendida la escatología en sentido «realizado». O se toma «escatológico» igual a «suprahistórico», o, en el sentido contrario, igual a una mera forma de expresión, género literario condicionado por unas determinadas condiciones históricas.

4. La segunda edición aparecerá en 1900.

5. La primera edición había aparecido ya en 1906 con el título: *Von Reimarus zu Wrede*. Antes, en 1901, había publicado su trabajo: *Das Messianitäts - und Leidensgeheimnis*, donde propugna ya la escatología como fundamento para una concepción total de la Vida de Jesús.

la historia comparada de las religiones. Como la escuela de Ritschl, está la llamada *Religionsgeschichtliche Schule* animada del mismo método científico: el histórico-comparativo. Por él intentan todos dar razón del fenómeno del cristianismo en la historia y quieren penetrar en la concepción cristiana primitiva. Campo de estudio es principalmente la exégesis del Nuevo Testamento y la historia de los primitivos dogmas cristianos. Con todo, los resultados son diversos.

Contra el cristianismo colorado bíblicamente que propone Ritschl, pero en realidad modernizado según el patrón ideal del siglo XIX, opone la *Religionsgeschichtliche Schule,* con su método estrictamente *histórico,* el carácter primitivo, esencial, de la literatura bíblica. El cristianismo no es, como quiere Ritschl, una evolución ulterior del nivel ético elevado del profetismo israelita. Su origen se intenta ahora explicar investigando en el medio ambiente religioso bíblico y comparándolo con el de otros pueblos orientales. Contra la tendencia que se da en la escuela ritschliana a interpretar los resultados obtenidos en el campo histórico ulteriormente según las propias concepciones dogmáticas y filosóficas, la escuela histórico-comparativa quiere ofrecer el dato histórico objetivo, desnudo. De ahí su nombre: *Religionsgeschichtliche Schule.*

De esta escuela —cuyos nombres llenan la teología protestante de comienzos de siglo: Julius Wellhausen, Adolf von Harnack, Wilhelm Bousset...— hay un grupo que dedica su investigación al problema escatológico. Originan así la llamada «Escuela Escatológica». El estudio de los textos escatológicos del Evangelio, de los que había hecho caso omiso la teología liberal, releva este problema a primer plano. Con ello se echa la base para una concepción de Jesucristo y de su obra en plena oposición a la corriente hasta entonces: frente al humanísimo Jesús de Nazareth aparece ahora la figura apocalíptica del Jesús que anuncia la inminencia del fin.—Este es el mensaje impresionante que los corifeos de la Escuela Escatológica J. Weiss y A. Schweitzer proclaman.

J. Weiss con su obra *Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) da por primera vez la señal de alarma. A la concepción ritschliana del «reino de Dios» como algo que ya en el presente ha tomado posesión del mundo y que se confunde frecuentemente con el poderío sobre él, opone J. Weiss su concepción del «reino de Dios».

Tiene éste en la predicación de Jesús un carácter esencialmente *futuro,* cuya realización insta: Jesús está persuadido de que el momento crítico del juicio tremendo está a las puertas. Persuasión que significa tanto «su aparición próxima, como su ausencia actual». La pertenencia a un futuro escatológico hace que el «reino de Dios» sea algo transcendente al mundo, supramundano, objeto principalmente de nuestra esperanza,

como lo demuestra la doctrina de las «Bienaventuranzas» [6]. Ni se halla el «reino de Dios» en una línea que va sin solución de continuidad de nuestro mundo, cada vez más perfecto por el progreso, hasta la instauración del «reino de Dios». A la luz de la oposición irreconciliable en la apocalíptica judía entre el «eón presente» y el «eón futuro», niega J. Weiss toda continuidad que nos diese acceso al «reino de Dios» debido al esfuerzo de nuestra acción humana. Este es don de arriba, e irrumpirá en el mundo por un acontecimiento *cósmico*, por una catástrofe suprahumana. El «reino de Satán» constituye su polo opuesto en este mundo, y esto imprime al «reino de Dios» una dualidad que está muy lejos del optimismo monístico de la época.

Su carácter no es primariamente ético, como lo proclama Ritschl, sino *religioso*: «cifra y compendio de los bienes de orden religioso» [7], si bien su espera puede ser en nosotros motivo escatológico de conducta.

Insinúa así J. Weiss esa moral de «intervalo» que A. Schweitzer calificará con el nombre de *«Interimsethik»*, según la cual los mandamientos de Jesús no tienen valor en una situación normal de la vida y son sólo a modo de leyes para tiempo de emergencia.

Nuestro tiempo, con todo, no tiene carácter emergente, y la historia demostró ser mera ilusión fallida la esperanza de Jesús de la irrupción inmediata del «reino de Dios». Por eso para el cristianismo presente la figura escatológica de Jesús, con ser la figura real que se nos da en el Evangelio, no puede tener valor normativo. La escatología evangélica es sólo un rasgo accidental, un marco histórico casual, mera «acomodación» de la literatura escatológica judía, envoltura exterior «zeitgeschichtlich», que cubre lo que de permanente hay en el Evangelio. En orden a la vida normal del cristiano la estampa tradicional del Jesús maestro de moralidad es la que conserva su valor de norma.

A. Schweitzer, estando plenamente de acuerdo con J. Weiss en que la visión total de la vida de Jesús hay que obtenerla desde el ángulo de vista escatológico, protesta sin embargo contra su escatología a medias: si para J. Weiss Jesús piensa y habla escatológicamente, debería obrar también del mismo modo [8]. En manos de A. Schweitzer la escatología inconsecuente de J. Weiss se torna en *«escatología consecuente»*.

---

6. «Gerade die Seligpreisungen zeigen ja nun einmal recht deutlich, dass das Reich Gottes einstweilen etwas völlig transzendentes, ein Schatz im Himmel ist, den man zunächst nur mit der Sehnsucht und der Hoffnung ergreifen kann». *Die Predigt Jesu...*, p. 73.

7. «Es ist so sehr der Inbegriff der religiösen Güter, dass das Sittliche ganz zurücktritt» *Die Predigt Jesu...*, p. 126; *Holm.*, p. 67.

8. «Er lässt Jesus eschatologisch denken und reden, ohne, daraus die Folgerung zu ziehen, dass dann auch sein Handeln durch eschatologische Vorstellungen bestimmt gewesen sein müsse», *Aus meinem Leben und Denken*, 1932, p. 39, cfr. *Holm.*, p. 76.

Por un proceso un tanto intelectualístico, la escatología se convierte en «historia dogmática». Es decir: para A. Schweitzer es a priori evidente que Jesús, que piensa y predica escatológicamente, en su obrar no se deje llevar por el curso normal de los acontecimientos humanos («historia natural»), sino que éste venga también determinado escatológicamente por la espera de los acontecimientos suprahumanos inminentes («historia dogmática»). Se cargan así las tintas sobre la figura escatológica del Jesús histórico, quien aparece para A. Schweitzer como un soñador fanático, solicitado implacablemente, hasta la opresión, por sus sueños mesiánicos [9]. Su conciencia mesiánica le lleva a reclamar para sí, como «Messias designatus», los derechos a ser ese «Hijo del hombre», que, en el futuro próximo de la parusía, vendrá sobre las nubes del cielo.

Empeño del cristiano debe ser, según Jesús, prepararse para la venida del reino. Dada su inminencia, la norma de conducta que en nosotros determina su preparación no puede ser sino una ética de intervalo (*«Interimsethik»*). Porque, en efecto, Jesús fijó, según A. Schweitzer, la parusía para un momento dado de su vida terrena. Cuando vió por experiencia que continuaba el curso normal de los acontecimientos y que la aparición del reino mesiánico se difería, comenzó el proceso de «desescatologización» («Enteschatologisierung») Fijó después el fin para el momento de su muerte, pero con el mismo resultado. La historia natural había demostrado falsa a la historia dogmática. En la Cruz fué la plena bancarrota de Jesús, que muere aplastado por la máquina de su propia escatología [10]. Con él se derrumba también ese su mismo mundo superior, escatológico. Después de la Cruz, sólo queda como valor real este mundo nuestro sensible, al que él mismo había renunciado. El «Hijo del hombre» quedó enterrado entre las ruinas de su castillo escatológico, y vivo, como norma ulterior, permanece únicamente el Jesús «hombre» [11].

---

9. «Jesus musste eben das eschatologische Geschehen in die Ereignisse hineinzerren und hineinpressen», *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[1], página 372, *Holm.*, p. 77.

10. Con una imagen impresionante A. Schweitzer presenta a Jesús intentando mover la rueda inmensa del mundo, para que dé la última revolución que conduzca a su fin la historia natural. En la imposibilidad de mover la rueda, Jesús se cuelga de ella. La rueda se pone en movimiento y Jesús queda triturado por ella. En vez de provocar la escatología, ésta queda en la Cruz aniquilada: «...da es (die letzte Drehung des Weltrades) nicht geht, hängt er sich dran (am Weltrad). Es dreht sich und zermalmt ihn. Statt die Eschatologie zu bringen, hat er sie vernichtet. Das Weltrad dreht sich weiter, und die Fetzen des Leichnams des einzig unermesslich grossen Menschen, der gewaltig genug war, um sich als den geistigen Herrscher der Menschheit zu erfassen und die Geschichte zu vergewaltigen, hängen noch immer daran. Das ist sein Siegen und Herrschen», *Geschichte der L. J. F.*, p. 371; *Holm.*, p. 84. Esta imagen la suprimió el autor en las siguientes ediciones.

11. «Bei dem letzten Schrei am Kreuz ist die ganze eschatologisch-übersinnliche Welt in sich selbst zusammengestürzt, und als reale geistige Welt blieb nur die diesseitige, an die Sinnlichkeit gebundene, die Jesus mit seinem allmächtigen Wort in die Welt, die er verneinte, erschaffen hatte. Sein letzter Ruf, mit

—Así los corifeos de la «Escuela Escatológica». Felizmente ellos habían revalorizado el mensaje escatológico del Evangelio contra la teología liberal. Con todo, ellos mismos no pudieron desembarazarse de la complicada red de sus concepciones liberales. Después de la tormenta apocalíptica de un Jesús que truena con escatologismos, sobre el cielo en calma del Evangelio vuelve a brillar de nuevo la figura del hombre ideal, Jesús de Nazareth. La estampa ritschliana de Jesús, que ellos habían intentado suplantar, queda así en pie, triunfante sobre las ruinas de la escatología evangélica. Y en verdad tenía que ser así, si los propugnadores del mensaje escatológico se profesaban hijos de su tiempo, compartiendo con él una postura de optimismo, aún no quebrantado, ante el mundo («Weltoptimismus»), que venía alentado por la confianza en la ciencia y el progreso. Con todo, los autores de la «Escuela Escatológica» se dan cuenta de su inconsecuencia, y su historismo les lleva a solucionar el conflicto con una distinción: lo nuclear y lo periférico en el Evangelio. Lo nuclear representa los valores permanentes del Evangelio. Lo periférico, con ser histórico, tiene sólo un valor temporal, es algo «histórico-temporal» [=«zeitgeschichtlich»], producto de un medio ambiente y de una época determinada, pasajero como ellos, envoltura que hay que desechar, superándola, para captar lo céntrico [12].

Después de esprimir el vino nuevo de la escatología evangélica, estos mismos autores lo habían venido a escanciar en los odres antiguos de la teología liberal. Y sucedió que los odres se rompieron y el vino cundió por los suelos. Pero allí estaba y ya no se podía hacer caso omiso de él. ¿Vendría alguien a recogerlo?

2. *El período «übergeschichtlich»:*

Pronto soplaron otros vientos que helaron el paisaje del «Weltoptimismus». En torno a la catástrofe de la primera guerra mundial se precipitan diversos factores en crisis, y juntos todos dan por resultado una atmósfera de pesimismo muy apta para el escatologismo. «La historia aboga a gritos por un Evangelio escatológico», escribe ahora H. E. Weber [13].

---

dem verzweifelten Aufgeben der eschatologischen Zukunft, ist seine Weltbejahung. Der 'Menschensohn' ward begraben in den Trümmern der zusammenstürzenden eschatologischen Welt; lebendig blieb nur Jesus 'der Mensch'» *Geschichte der L. J. F.*, pp. 281-282; *Holm.*, p. 90. En las ediciones posteriores A. Schweitzer suprimió este párrafo.

12. M. Goguel expresará esta distinción con la frase expresiva: «Jesús pensó escatológicamente lo mismo que habló arameo; pero, mirada en el fondo y en su esencia, su doctrina no estaba quizás más ligada a la concepción escatológica que a la lengua aramea», *Vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 557.

13. «Die Geschichte wird zu einem Schrei nach dem eschatologischen Evangelium», *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1926, p. 302; *Holm.*, p. 17.

En efecto, el clima de catástrofe creado por la guerra ha originado la crisis de la cultura occidental. La fe optimista en un progreso evolucionista, continuo siempre y ascendente, queda desgarrada. La gráfica del progreso cultural no es ya la línea recta ascendente, sino una curva con ritmo alterno de ascensos y descensos [14]. La sociedad viene también ahora sacudida en la misma constitución ética de sus cimientos. Las revoluciones políticas arrastran consigo restos de monarquías seculares, y la nueva ideología democrática se ve amenazada bien pronto por el nuevo orden comunista de la sociedad. Contra la tendencia mecanicista y racionalista del siglo XIX, se da ahora una tendencia a lo irracional, ilógico, romántico en todos los órdenes de la vida [15]. En filosofía está en crisis el concepto de tiempo que, paralelamente al concepto de espacio, era hasta ahora algo absoluto, consistente por sí mismo. Ambos quedan afectados por las nuevas teorías de la relatividad, con las consecuencias que esto pudiera traer para la escatología, cuyo problema fundamental viene precisamente dado en la relación «tiempo - eternidad».

La crisis afecta también a la teología, que se torna ahora en «*Theologie der Krisis*», llamada después «*dialektische Theologie*». Esta es expresión auténtica de la nueva orientación teológica de la inmediata postguerra. Su nombre no debe venir interpretado negativamente, como si la «teología de la crisis» se redujese a una interpretación teológico-pesimista de la cultura en crisis. Al contrario, la nueva teología es más bien una reacción enérgica de la fe contra lo podrido de la cultura. Sometiendo ésta a su crítica, la teología pretende precipitar la crisis de la cultura, para obtener así la depuración de ella, que su crisis había ya delatado como necesaria.

Pero sobre todo, en vistas a sí misma, la nueva «teología de la crisis» considera como su misión histórica propia determinar una «crisis de la teología», que la depure de tanto historismo y psicologismo, de aquella fe en Dios demasiado humanizada, compartida con el optimismo de una fe en el progreso cultural. Para el logro de su nuevo objetivo, la teología cambia de método: en vez de una visión histórica de la religión, se aboga ahora por una visión más transcendente, teocéntrica. Así lo exige el imperativo de llegar con el mensaje evangélico, sin historismos ni psicologismos,

---

14. Por ahora propone Oswald Spengler su interpretación de la historia. Según ella el ocaso del Occidente ha de articularse, como miembro necesario, en la ley biológica del desarrollo cultural. Como los individuos, las culturas en la historia nacen, crecen, decaen y mueren. *Holm.*, p. 180.

15. A pesar que el «funcionalismo» racionalista, técnico, continúa, v. gr., en la máquina de la producción económica, en la organización de la sociedad, en los estilos de construcción, etc., con todo cree Holmström ver manifestaciones de ese irracionalismo de la postguerra «in vitalischen Naturtrieb, nationaler Schwärmerei und Rassenüberschätzung, expressionistischer Kunst und mystisch inspiriertem Lebensglauben»... Igualmente en el espiritismo y la «psychoanalytische Lebensdeutung», *Holm.*, p. 181.

más vitalmente a la sociedad cristiana sumida en la crisis. Con razón dice Holmström, que la teología dialéctica ha nacido en el púlpito y que sus teólogos más representativos fueron predicadores antes que profesores. Contra la exégesis historista y biblicista se propugna ahora una exégesis pneumática, teológica («pneumatische», «theologische Exegese»). Para librarse de un intelectualismo lógico, rectilíneo, se adopta ahora un modo paradoxal, al modo kierkegaardiano, de expresar dialécticamente el contenido de las verdades religiosas, con el peligro de que lo paradójico se reduzca a algo meramente antinómico, es decir, formal sin contenido objetivo. A la «teología de la crisis» se sobrepone así la «teología dialéctica».

Los nuevos métodos los aplica la teología dialéctica también a la escatología, a la que, dado el clima de crisis de la postguerra, no puede dejar de asignar un puesto central. Si en el período anterior la escatología se diluía últimamente en algo periférico, ahora se torna lo periférico en nuclear: la escatología evangélica viene ahora considerada como central, mientras que la ética evangélica es sólo su envoltura. No es algo pasajero, sino algo tremendamente actual, que gravita sobre la historia y la vida de los hombres, informándola plenamente. Se da ahora aquella transposición de la escatología: de disciplina teológica a postura religiosa ante la vida. Más que problema histórico, se considera ahora la escatología como problema religioso-dogmático, con lo que adquiere ésta una dimensión que transciende la historia, y que hace de ella algo «*suprahistórico*» - «*übergeschichtlich*». Exagerada esta suprahistoricidad, la escatología se sublima a la esfera de la abstracción para venir a ser algo «*ahistórico*» - «*ungeschichtlich*». Así en el par: «tiempo - eternidad», la eternidad pierde todo contacto con el tiempo, y se convierte en algo a modo de absoluto metafísico. Las verdades finales se interpretan ahora en esta línea metafísica: no son acontecimientos que tendrán lugar al fin de este nuestro tiempo histórico, sino más bien algo absoluto, a lo que nuestra existencia tiene una relación metafísico-existencial. En la fe escatológica, dice Martin Dibelius, el tiempo viene coronado y asumido por la eternidad, el Evangelio pierde su carácter histórico. Aun en el caso de venir condicionada por lo histórico-temporal, la fe escatológica es siempre la forma de lo suprahistórico [16].

Como el período «histórico-temporal», el actual período «suprahistórico» había llegado por diversos caminos, al mismo error: un rechazar lo histórico pasajero para quedarse sólo con lo suprahistórico permanente.

---

16. «Im Endglauben gipfelte sich die Zeit in die Ewigkeit hinauf, das Evangelium verlor die geschichtliche Bedingtheit. Der Endglaube, selber zeitgeschichtlich bedingt, ist doch das geschichtliche Gewand des übergeschichtlichen», *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*, 1925, p. 46; *Holm.* p. 21.

—Representantes principales de este segundo período son, a juicio de Holmström, KARL BARTH y PAUL ALTHAUS. El período tiene su apogeo entre los años 1822 —fecha en que aparece la segunda edición del *Römerbrief* de K. Barth y la primera de *Die letzten Dingen* de P. Althaus—, y los años 1926-1927, en que, en los mismos autores, comienza a ceder la interpretación atemporal de la escatología. Así, por ejemplo, en las ulteriores revisiones de la obra citada de P. Althaus, y en la *Dogmática* de K. Barth [17]. En la imposibilidad de revisar todos los autores de este período, tendremos principalmente en cuenta a K. Barth y R. Bultmann, con los que entrará más tarde O. Cullmann en controversia.

K. BARTH:

Es sin duda, en el seno de la teología dialéctica, el más potente portavoz de la escatología. La segunda famosa edición de su comentario: *Römerbrief* (1922), fué una imponente detonación escatológica. «Cristianismo que no es íntimamente y sin excepción alguna, escatología, no tiene que ver absolutamente nada con Cristo», dice K. Barth en su habitual modo enfático [18].

Por un proceso fácilmente constatable entre la primera edición (1919) y la segunda del *Römerbrief,* viene a resolverse la suya en una escatología plenamente atemporal, prototipo de la escatología de este segundo período. Mientras en 1919 admitía todavía, como fuerza inmanente en la historia humana, a Dios obrando, a voluntad, de la historia de los hombres una historia de Dios, en 1922 se resuelve dialécticamente esta inmanencia en una transcendencia absoluta de Dios sobre el mundo y sobre los hombres [19]. Con esto la «Heilsgeschichte», en la que se verifica la unión de lo histórico humano con lo eterno divino, o en frase del mismo K. Barth, en la que «la historia divina se adentra en la humana», queda en 1922 suprimida. Cristo ya no es, según el «Inkarnationsgedanke», la fusión personal de lo divino con lo humano. Ahora es un Cristo transcendente, por cuyo medio —sobre todo en el Cristo glorioso de la Resurrección, ya que el Cristo histórico de la vida terrena pierde su importancia religiosa ante la exclusividad dada a lo eterno por la escatología suprahistórica—, desciende hasta

---

17. P. ALTHAUS: *Die letzten dinge,* 1922[1], 1924[2], 1926[3], donde elabora una revisión de su escatología en el sentido del tercer período; 1933[4] nueva revisión que se puede considerar ya como dentro del tercer período.—K. BARTH: *Die christliche Dogmatik im Entwurf,* I, 1927.

18. «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun», *Römerbrief*[2], p. 298; *Holm.* p. 237

19. «Gottes Gericht und Gerechtigkeit verbürgen uns gerade in ihrer echten Transzendenz Gottes echteste Immanenz». «Die höchste Entfernung zwischen Gott und Mensch is ihre wahre Einheit», *Römerbrief*[2], pp. 91, 88; *Holm.,* p. 223.

nosotros la eternidad, no para unirse a nuestro tiempo y nuestra historia, sino para tocarlos sólo tangencialmente en un punto, como la tangente toca exteriormente al círculo[20]. Así, cristianismo no tiene nada que ver con el tiempo, ni admite por tanto una interpretación desde él. Excluído el tiempo, el cristianismo se resuelve todo él en escatología, la cual es atemporal, y desemboca últimamente en la eternidad que excluye todo tiempo. Resurrección, parusía, eternidad, no son sino un símbolo atemporal para expresar esa relación actual, existencial, por la que Dios, sin tiempo, ejercita su juicio sobre nosotros en todo tiempo, y consiguientemente ¡en ningún tiempo! La tensión temporal que en el período «zeitgeschichtlich» existía entre el presente y el futuro próximo, en la «Naherwartung des Endes», queda con esto suprimida como temporal. Ahora «die Parusie erwarten» tiene valor existencial y significa ese vivir intensamente en cada momento el juicio de Dios sobre nosotros[21].

El mensaje escatológico de K. Barth impresiona, y bien pronto encuentra respuesta en el medio ambiente teológico. De él se hacen eco los teólogos de la *Formgeschichte*. K. Barth mantenía como principio, junto a la nueva exégesis «teológica», un reconocimiento por los trabajos llevados a cabo en el campo histórico-crítico por esta escuela. Por su parte los partidarios del método «formgeschichtlich», después de su trabajo de investigación histórica, sienten necesidad de sincerar su fe ante el público teológico. «Bajo el influjo del impresionante mensaje de K. Barth —dice

---

20. *Römerbrief*², p. 6; *Holm.* p. 225 dice: «Von einem Zusammenwirken oder gar Verschmelzen von Göttlichem und Menschlichem ist keine Rede mehr».

21. *Römerbrief*², p. 485; *Holm.*, p. 240.—En el transcurso del tiempo K. Barth ha ido dulcificando cada vez más su extremismo escatológico del «Römerbrief». En su *Christliche Dogmatik im Entwurf* (1927) intenta revalorar la historia haciéndola escenario de la revelación. Sin embargo, dice Holmström (p. 328), su mismo concepto de revelación, como algo que cae fuera y sobre la historia, le impiden hacer anclar aquélla en ésta: «Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung, aber Offenbarung ist darum kein Prädikat der Geschichte...». En su obra *Credo* (1935) abandona K. Barth su absoluta atemporalidad. Ahora habla de la revelación como de una realidad a la vez eterna y temporal: «Die Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus... ist wohl eine ewige, aber keine zeitlose, sondern zugleich eine ewige und eine zeitliche Wirklichkeit», *Credo*, pp. 71-72. Los acontecimientos de la lucha nazi contra la Iglesia le ayudan a «reformular su escatología», dice W. A. Visser't Hooft: *La royauté de Jésus-Christ*, Genéve, 1948, pp. 54-56: En sus *Gifford Lectures* (1937, 1938) sin dejar de ser el teólogo de la revelación sola, como principio, muestra sin embargo cómo esta revelación proyecta su luz sobre la vida del hombre *en* el mundo. Habla ahora de un «service politique de Dieu». En su *Kirchliche Dogmatik* continúa esta línea de dulcificación de la escatología. Así, por ejemplo, al considerar el misterio de la Encarnación (*K. D.*, I, 2, p. 55), (1938), dice que el Verbo, al hacerse carne se hace también tiempo. La línea se prosigue en *K. D.*, II, 1, pp. 715-719 (1940), *id.* en III, 2. Dios ya no es para nosotros un futuro eterno, sino que en Jesucristo nos es también presente —un presente, es verdad, supratemporal—, y pasado. El determinar, con todo, la trayectoria exacta del pensamiento escatológico de K. Barth requeriría un detenido estudio. Cullmann atacará a éste en su *Christus und die Zeit*, sobre todo por su concepción filosófica del tiempo, que Cullmann juzga ajena a la Escritura.

Holmström—, se atreven ahora a traspasar los límites entre el relativismo histórico y el mensaje de confesión de la propia fe, para libertar así lo suprahistórico de la religión de las formas condicionadas al tiempo» [22]. Se origina con esto lo que el mismo autor llama la «Personal-union zwischen 'formgeschichtlicher' Textanalyse und 'dialektischer' Auslegung».

Ejemplos de este intento son: MARTIN DIBELIUS: *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (1925), y RUDOLF BULTMANN: *Jesus* (1926). También, aunque menos representativo, el comentario de ERNST LOHMEYER: *Die Offenbarung des Johannes* (1926) [23]. Por ser la principal expresión de esta escuela y por su importancia ulterior en orden a O. Cullmann, nos restringimos a R. Bultmann.

—Para R. BULTMANN la escatología posee una ambivalencia dialéctica: es algo plenamente futuro y tiene, a la vez, una actualidad que nos solicita existencialmente, determinando nuestra «*decisión*» (Entscheidung). Precisamente en este acto de nuestra decisión personal se opera la junta dialéctica del «presente escatológico» («das eschatologische Jetzt») con el «futuro». El futuro se contrapesa así paradójicamente con el presente por la decisión. La venida futura del reino —de la que hablaba A. Schweitzer—, por la decisión personal adquiere ya ahora en el presente realidad efectiva. Siempre que el hombre toma una decisión ante Dios, determina en el presente su suerte futura, y en esto consiste precisamente la escatología. Si, pues, la escatología se resuelve en esa presencia actual del futuro por un acto existencial de decisión, cae de su peso que todos aquellos otros elementos «endgeschichtlich» en los que venía dada la «alte dramatische Eschatologie», no son sino una «expresión mitológica» y pertenecen a la «mitología» [24].

—En este sentido se orientaba el segundo período escatológico [25]. Si el

---

22. *Holm.*, p. 244.

23. *Holm.*, p. 245.—Holmström data esta «Personalunion» el año 1925, y hace notar que esta unión se da en la tendencia común a incorporar a la «Formgeschichte» la exégesis dialéctica, permaneciendo sin embargo en pie las grandes diferencias que dividen entre sí a los autores de la «Formgeschichte».

24. Cfr. *Jésus*, 1951, pp. 50-51.—R. Bultmann está ya, como se ve, poniendo las premisas que acabarán en 1941 (*Offenbarung und Heilsgeschehen*) exigiendo la «Entmythologisierung» del Nuevo Testamento, este problema que tanto preocupa hoy en el campo teológico protestante y aun católico, sobre todo en Alemania. Cinco tomos van ya editados en pocos años, que recogen esta controversia (*Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, tom. I-V, Hamburg, 1948-1955). El tomo V recoge las voces de la teología católica sobre el problema (*Die Diskussion innerhalb der Katholischen Kirche*).

25. Como en los teólogos de la «Formgeschichte», el mensaje escatológico de K. Barth no podía menos de dejarse oír especialmente en el círculo de teólogos a él afines, los seguidores de la «*teología dialéctica*». Todos convienen en el mismo punto de vista: negación del relativismo e historismo en la interpretación del Evangelio. El fin es también en todos el mismo: una valoración íntegra del cristianismo desde el punto de vista de una escatología transcendente, suprahistórica. Sin embargo, las diferencias doctrinales son notables en cada

primero «zeitgeschichtlich» había acabado desestimando la escatología, el «übergeschichtlich» la había sobreestimado sublimándola al campo de lo suprahistórico. Ambos coinciden sin embargo en el mismo deplorable resultado: desvirtuar la escatología de su verdadero sentido bíblico. Y es que, si los métodos eran contrapuestos, había sin embargo en los teólogos de ambos períodos causas comunes que necesariamente tenían que llevar a encontrarse en los efectos. Tanto en unos como en otros obraba tácitamente toda la herencia del liberalismo teológico y del idealismo filosófico del siglo anterior.

3. *El período «offenbarungsgeschichtlich»:*

Se inicia ya al comienzo de la segunda mitad del tercer decenio[26]. Contra la tesis histórica del primer período, y la antítesis suprahistórica del segundo, se intenta ahora una síntesis de ambos elementos en orden a una recta interpretación de la escatología. Por ser reacción inmediata contra la inflación de lo suprahistórico, las características que anuncian este período son ante todo diagnósticos contra esa inflación. Se da así un conato de liberar el pensamiento teológico de los prejuicios filosóficos, sobre todo de la concepción tradicional idealista, que habían hecho desembocar la escatología en las especulaciones metafísicas de lo «übergeschichtlich».

Apelando a la Biblia, se intenta revalorar la dimensión escatológica del futuro, mantenida viva por la esperanza de la parusía. Sin esta dimensión, se dice, todo cristianismo carecería de sentido bíblico. De la tendencia meramente futurista que esta esperanza tenía en el primer período, se la procura preservar recurriendo al pensamiento, cara al segundo, de la escatología actual, es decir, escatología por la que cada momento presente viene actualmente confrontado con la eternidad. Así se restablece de nuevo la tensión entre presente y futuro.

Característico es también el relieve que ahora adquiere sobre el aspecto individual de la escatología su aspecto universal o social, al que las disquisiciones sobre el par «tiempo - eternidad» y el enfoque personal - existencial la habían relegado en el segundo período. A esta universalidad ayuda un reflorecimiento del pensamiento teológico sobre la Iglesia. La ocasión son, en parte, las reuniones ecuménicas que precisamente por este tiempo

---

uno de los representantes de la escuela dialéctica, de modo que no se puede hablar de un núcleo-base de doctrina común a toda la escuela. La diferencia proviene, aparte de diversos elementos que juegan su papel junto al escatológico, sobre todo de los diferentes presupuestos filosóficos de cada uno. Teólogos representantes de esta escuela son: Emil Brunner, Friedrich Gogarten.

26. Así, por ejemplo, en el artículo de Karl Heim: *Zeit und Ewigkeit, die Haptfrage der heutigen Eschatologie*, «Zeitsch. für Theol. und Kirche», 1926, pp. 403-429.

empiezan más acusadamente a desplegar su actividad [27]. Se estudia ahora el tema de las relaciones entre el reino de Dios neotestamentario y la Iglesia [28].

—Los autores de este período los clasifica Holmström en dos grupos, según que en su argumentación den preeminencia a lo filosófico, o hagan fuerza más bien en el aspecto bíblico. Los primeros, sin desechar el elemento bíblico, buscan el fundamentar la escatología sobre todo en una revaloración de la noción de tiempo, deformada por los teólogos del segundo período. A este grupo pertenecen K. Heim, H. W. Schmidt, E. Lohmeyer. Los segundos, ateniéndose a la Escritura, ponen la base de la escatología en la revaloración de la dimensión escatológica ante la esperanza de la Parusía. Así por ejemplo, Ph. Bachmann, C. Stange y M. Künneth [29].

Estas y otras tentativas se daban en los primeros años del tercer período para traer a síntesis lo suprahistórico y lo histórico: la revelación y la historia, la eternidad y el tiempo. Las críticas mutuas de los teólogos habían dado por resultado señalar lo parcial de las soluciones anteriores e indicar la dirección en la que debía moverse la nueva solución: la síntesis. Sin embargo en la elaboración misma de esa síntesis, en la que todos los datos de la Escritura encontrasen su valuación justa, no se había llegado a la fórmula feliz. En el campo de lo «offenbarungsgeschichtlich» persistían aún, a pesar de los autores, las fugas a la esfera de lo «übergeschichtlich».

II.—POSICIÓN DE CULLMANN EN LAS ESCUELAS ESCATOLÓGICAS ALEMANAS

Estamos a la altura de la mitad del cuarto decenio de siglo, allá por el año 1936, fecha de la edición alemana de la obra de Holmström. Precisamente este año aparece en la escena de la investigación escatológica O. Cullmann con sus primeras publicaciones sobre esta materia. ¿Qué orientaciones trae? ¿Por qué corrientes se decide?

---

27. En 1925 se tiene en Stockholm la primera conferencia universal de «Life and Work». En 1927 se tiene en Lausanne la correspondiente de «Faith and Order».

28. El tema se lo proponen como tarea teológica los teólogos anglo-germanos reunidos en 1927 en Canterbury. Asimismo la conferencia de Stockholm da ocasión a tres trabajos históricos sobre el tema: W. Michaelis: *Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten*, 1928.—G. Gloege: *Reich Gottes und Kirche im N. T.*, 1929.—H. D. Wendland: *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchen-problem*, 1931.

29. K. Heim: *Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage*, etc., cfr. supra not. 26.
H. W. Schmidt: *Zeit und Ewigkeit*, 1927.—Ph. Bachmann: *Der neutestamentliche Ausblick in die Endgeschichte und seine Bedeutung für die Gegenwart. Neue kirchl.*, 1928, pp. 25-46; 85-109; 171-190.—W. Künneth: *Theologie der Auferstehung*, 1933.

1.—*Posición inicial programática de O. Cullmann.*

En la segunda parte de su estudio crítico al libro de Holmström [1], Cullmann, haciendo la crisis de la obra, tiene unas páginas en las que nos parece traslucirse suficientemente su programa.

Como exégeta, Cullmann se sitúa decididamente en el campo neotestamentario. Para él es siempre un axioma que el cristianismo del Nuevo Testamento (Urchristentum) ha de servir de norma a todo otro cristianismo. Ahora bien, el estudio del Nuevo Testamento le dice que la escatología, lejos de ser algo accesorio, era para los primeros cristianos un elemento vital, y esto le hace tomar posiciones en la valuación del problema escatológico: es problema *central,* y darle solución es tarea esencial de la teología moderna [2].

Valuado así el problema, define Cullmann su posición ante la interpretación «zeitgeschichtlich». Rotundamente afirma que querer suprimir la escatología del Nuevo Testamento bajo pretexto de adaptación del cristianismo primitivo al nuestro moderno, no es adaptar sino simplemente substituir el cristianismo por algo que no es cristianismo. Concede que en materia de escatología nos encontremos ante una herencia judía [3]; sin embargo es también verdad, dice, que se dan en el cristianismo elementos auténticamente judíos, que, en su especificación nueva al ser asimilados en cristiano, han venido a ser centrales en el cristianismo [4]. Más, está de acuerdo con que en el mensaje neotestamentario de la esperanza cristiana del fin pudieran darse elementos accesorios, en sentido «zeitgeschichtlich». Sin embargo, la norma para determinarlos no pueden ser premisas filosóficas, sino *el mismo Nuevo Testamento.* Sólo atendida esta norma neotestamentaria podríamos hacer distinción entre elementos normativos y periféricos.

En el problema escatológico, por ejemplo, se podría distinguir entre la determinación concreta del *cuándo* vendrá el reino, y la convicción de una *proximidad* no precisada de su venida. Así si algunos «logia» de Jesús parecen fijar la parusía para un tiempo determinado (Mc. 13, 30), un examen atento de otros (v. gr. Mc. 13, 32) y de todo el conjunto del pensamiento evangélico dan por resultado que, en la esperanza de Jesús, sólo la convicción de la proximidad de la venida del reino es elemento esencial o normativo. De esta convicción está lleno el Nuevo Testamento, desde el

---

1. «RHPR», 18 (1938), 352-355.
2. «Nous considerons comme une tâche essentielle de la théologie moderne de trouver une solution au problème eschatologique», «RHPR», 18 (1938), 353.
3. Más tarde explicará la diferencia esencial que la venida de Cristo aporta a la escatología cristiana, diferenciándola fundamentalmente de la judía Cfr. Parte II, I, n. 2.
4. Así por ejemplo, dice Cullmann, la idea de la creación.

comienzo del Evangelio: «éggiken he basileía», hasta el final del Apocalipsis: «naí, érhomai tahy». Por el contrario, la determinación de un tiempo concreto es elemento *accesorio para el mismo Jesús*. Esto explicaría que pudiese resultar fallida la fecha prefijada por Jesús para la venida de la parusía [5]. La norma sin embargo de la distinción debe venir dada por el Nuevo Testamento, basada en una exégesis objetiva, libre de preocupaciones filosóficas [6].

El problema fundamental en escatología se centra así en verificar si la convicción escatológica de la proximidad del reino ha sido o no desmentida por los hechos. Ciertamente, una demostración en sentido «zeitgeschichtlich» del fracaso de esta esperanza traería graves consecuencias en el confronte del cristianismo moderno con el bíblico.

Definida así su posición frente al primer período, Cullmann se define también, breve, pero claramente, frente al segundo. A la pregunta si convendrá más bien despojar a la «proximidad» de su carácter temporal, para entenderla en sentido «übergeschichtlich», el autor responde tajantemente: «Nous avons vu que c'est au fond abandonner l'espérance spécifique du christianisme primitif pour laquelle *la signification temporelle future, est essentielle*» [7].

El autor propone en seguida la solución propia al problema que plantea la convicción bíblica de la proximidad temporal del reino. Esta noción «proximidad del reino», dice Cullmann, ha de entenderse en relación a la época actual que nosotros vivimos y al lugar que ésta ocupa respecto del eón futuro. Nuestro período es un «período intermedio» (periode intermédiaire) entre la primera venida del Jesús histórico y su segunda venida en la parusía. Quizás le cuadra aún mejor el nombre de período «precursor» (avant-dernière). Con Holmström, Cullmann está de acuerdo en denominar también a este nuestro tiempo intermedio «tiempo de gracia» (Gnadenzeit). Desde el punto de vista meramente exegético en que el autor quiere colocarse, la gracia del tiempo presente cree ser la que la predicación del Evangelio nos ofrece. Gracia, por su parte, escatológica, ya que era convicción de los primeros cristianos que el fin no tendría lugar hasta que el Evangelio hubiese sido predicado a todos los pueblos.

---

5. Apunta ya aquí el autor una afirmación que mantendrá también después: «il est incontestable —dice—, que Jésus a précisé une fois la date de la parousie, precision qui s'est d'ailleurs avérée fausse (Mc. 13, 30». Sobre la dificultad que supone un error de Jesús en escatología, aunque sólo sea en cosas accesorias, diremos en la tercera parte.

6. Por su parte Cullmann no admite ilimitadamente esta distinción, sino sólo «hasta cierto punto»: «Cet exemple nous prouve comment *jusqu'à un certain point* une distinction peut s'imposer entre ce qui est normatif et ce qui périphérique, à condition qu'elle soit tirée des écrits du Nouveau Testament eux-mêmes».

7. «RHPR», 18 (1938), 354.

La determinación de este tiempo intermedio le parece al autor de importancia para la solución del problema escatológico. Él mismo apunta algunas consecuencias:

Con él se salvaguarda el doble carácter: futuro y presente, de toda escatología. Asimismo, la valuación de nuestro tiempo como tiempo intermedio nos hace entrever la solución al discutido problema sobre las relaciones entre la moral y la esperanza cristianas: «on entrevoit une morale entièrement déterminée par l'eschatologie et qui pourtant n'est pas une 'Interimsethik'».

Estas son las ideas que Cullmann desarrolla a propósito del libro de Holmström. El venir expuestas sucintamente y al tiempo en que nuestro autor está comenzando sus estudios en el campo de la escatología, nos da pie para ver en ellas un valor programático. Pero, sobre todo, este carácter nos lo insinúa el mismo autor cuando, por ejemplo, al indicar su solución al problema escatológico, Cullmann lo hace diciendo que es algo que cree vislumbrar: «la solution que nous croyons entrevoir», y que espera dilucidar en una publicación ulterior: «nous espérons le faire —(exponer plenamente su pensamiento)— dans une prochaine publication». En efecto, no uno, sino varios fueron los trabajos en los que Cullmann fué dando posteriormente sus investigaciones escatológicas, como indicaremos en seguida.

Resumiendo, este programa viene dado en los siguientes puntos:

1. El problema escatológico es problema central en teología, y es tarea esencial de ésta estudiar su solución.
2. Yerran en esta solución los que interpretan la escatología en sentido «zeitgeschichtlich» o «übergeschichtlich»; aquéllos por reducirla a algo meramente accesorio, éstos porque la despojan de su carácter temporal y futuro que le es esencial.
3. La solución cree entreverla el autor en una valuación del tiempo presente en que vivimos como «tiempo intermedio», «precursor», «tiempo de gracia».
4. Esta valuación del tiempo presente hace justicia al doble carácter futuro y presente que tiene toda escatología: se da en el tiempo presente la síntesis de presente y de futuro.
5. La misma valuación da una solución al problema de las relaciones entre la moral y la esperanza cristianas: la moral cristiana viene *determinada* por la esperanza del fin, pero ésta no la convierte en una mera «Interimsethlik».

—Al final de la primera parte de su estudio crítico, Cullmann acaba deseando a Holmström, que él mismo, basado en las directivas que da al fin de su libro, pudiese llevar a efecto la elaboración de una teología esca-

tológica, «basée sur une conception chrétienne de l'histoire, dans laquelle la vie éternelle sera à la fois une donnée présente et future: presente en vertu de l'essence *qualitative* qui distingue l'éon futur de l'éon actuel; future, en vertu de son caractère éminemment *temporel*».

Lo que el autor desea a Holmström, no nos cabe duda que es un objetivo que él mismo acaricia. Así es interesante advertir, cómo, ya en los primeros años de su investigación escatológica, se da en Cullmann el empeño de elaborar una concepción cristiana de la historia, que sirva de base a la escatología, y en la que tenga cabida su doble carácter. Si adelantamos que es precisamente uno de los méritos relevantes de su libro «Christus und die Zeit» el habernos dado una visión cristiana de la historia, nos convenceremos de que en la insinuación que aquí hace como de paso, hay algo programático.

Visto el programa que presenta Cullmann, nos es ya dado determinar, al menos inicialmente, su posición en el conjunto de las escuelas escatológicas:

Nuestro autor se orienta dentro del ámbito del tercer período «offenbarungsgeschichtlich». Su impugnación de las otras escuelas, la solución del tiempo intermedio que propone, y en él la síntesis de los dos elementos de la escatología: lo presente-cualitativo y lo futuro-temporal, su empeño por la elaboración de una concepción cristiana de la historia, le determinan suficientemente en este período.

La ulterior realización de su programa nos confirmará en esta determinación. Así, por ejemplo, en un tiempo en que Cullmann ha madurado ya su sistema, él mismo nos definirá su posición [8], la reconoce en *plena oposición* (in direktem Viderspruch) con la de Martin Werner, quien en su obra: *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941), prosigue la línea de la escatología consecuente de A. Schweitzer. A dos autores del segundo período se reconoce también opuesto: a R. Bultmann en su *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941) y a K. Barth en su *Kirchliche Dogmatik*. Aun reconociendo los valores de ambos: el método de la «Formgeschichte» en R. Bultmann, y el carácter estrictamente cristocéntrico de la doctrina neotestamentaria que tanto acentúa K. Barth, no puede sin embargo admitir con el primero, que el desarrollo temporal de la historia de la salud sea «cuadro» accesorio que hay que desechar («Entmythologisierung») para adentrarse en el núcleo, ni puede aprobar el concepto de

8. Cfr. Prólogo a su «Christus und die Zeit».—Damos aquí la plena nota bibliográfica de esta obra: «*Christus und die Zeit - Die urchristliche Zeit - und Geschichtsauffassung*», Zürich, 1946[1], 1948[2]. En adelante citaremos abreviadamente: «Christus», y según la 2.ª edición. Traducción francesa: *Christ et le temps - Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel - Paris, 1947. Traducción inglesa: *Christ and time - The primitive christian conception of time and history*, London, 1951[1], 1952[2].

tiempo de K. Barth, por juzgarlo influenciado por su sistema filosófico. La escatología —dirá en otra parte— [9] no es antagonismo de dos planos opuestos y discontinuos: uno que cae «de esta parte» y otro plano «del más allá», sino que la oposición se da entre dos momentos igualmente temporales; el «ahora» y el «después», el eón presente y el eón futuro.

El puesto de O. Cullmann se encuentra, pues, entre los teólogos que establecen aquella que él mismo llama «íntima unión entre la revelación cristiana y la historia» [10]. La exposición ulterior de su sistema, y una mayor concretización de su postura ante estos teólogos contemporáneos que representan las otras dos corrientes, nos definirán más su posición.

2.—*El «decenio escatológico»: 1936-1946*:

En el prólogo a la primera edición de su *Christus und die Zeit,* al pedir excusa por haber citado quizás un tanto profusamente sus propios escritos, Cullmann nos da la razón de este hecho. En efecto, él ve que el decenio transcurrido se ha movido en torno al problema escatológico. En estudios parciales, ha ido estudiando el problema bajo los diferentes puntos de vista, de modo que todos ellos pueden considerarse, propiamente hablando, como trabajos preparativos para la obra que tiene entre manos. Esta, dice, pretende ser la síntesis de los resultados obtenidos [11].

La confesión del autor justifica que también nosotros, por nuestra parte, consideremos los años que van de 1936 a 1946 en la unidad lógica que les da en el autor la preocupación escatológica. Forman estos años el que podríamos llamar «*decenio escatológico*» en la investigación de Cullmann. De hecho, el decenio siguiente, 1946-1957, presentará una fisonomía diversa [12], si bien es también verdad que se da en el último decenio una redundancia del tema escatológico del decenio anterior. Lo lleva consigo el desarrollo lógico de la obra de Cullmann: en su investigación sobre la

9. *Le retour du Christ*, p. 14.
10. *Christus*, p. 18.
11. *Christus*, p. 7.
12. El tema central de este decenio se orienta en torno al problema histórico-teológico de «Pedro» y de la «Tradición», que cristaliza en sus dos obras: *Petrus* y *La Tradition*. De la primera es fruto su artículo *Petros, Kephas*, en el diccionario de Kittel («ThWNT», VI, pp. 99-112). Dentro de la atmósfera del llamado «coloquio ecuménico» (das oekumenische Gespräch), Cullmann ha tenido ocasión de venir en contacto con los que él sinceramente llama «meine römisch-katholischen Freunde», teólogos principalmente, a los que tiene presentes al escribir su libro *Petrus*. Su escrito sobre la «Tradición» ha nacido también al calor de una controversia fructuosa con «amigos católicos» (cfr. *La Tradición*, p. 7). Ambos temas que, como dice el mismo Cullmann, se pertenecen mutuamente, están en el centro de la investigación de este decenio último y le dan su fisonomía. Esto no impide que junto a este núcleo central desarrolle el autor otros trabajos entre los que sobresalen: *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen, 1956, y sobre todo su Cristología: *Die Christologie des N. T.*, Tübingen, 1957.

Iglesia primitiva, la escatología, con el mensaje de la esperanza del reino, esencial al pensamiento de los primeros cristianos, permanece siempre encuadrando todo otro aspecto del cristianismo primitivo [13].

Estudiando el panorama de las escuelas escatológicas alemanas, y definida en él la posición de Cullmann, venimos ya en la segunda parte a considerar la realidad escatológica del tiempo presente de la Iglesia, tal como nos la presenta nuestro autor, enmarcada en el cuadro general de la historia de la salud.

---

13. He aquí la serie de estudios en torno a la escatología que jalonan este decenio: 1) *La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif,* «RHPR», 16 (1936), 1-22. 2) *Le caractère eschatologique du devoir missionaire et de la conscience apostolique de St. Paul,* «RHPR», 16 (1936), 210-245. Contiene este importante estudio una fina interpretación exegética del «katechon - ōn» de 2 Thess. 2, 6-7. 3) *Quand viendra le Royaume de Dieu?* «RHPR), 18 (1938), 174-186. 4) *La pensée eschatologique d'après un livre récent,* «RHPR», 18 (1938), 347-355. 5) *Eschatologie und Mission im N. T.,* «Evang. Missionsmagazin», 1941, pp. 98 ss. Francés en: *Cahiers bibliques* de «Foi et Vie», 1941; inglés: *Eschatology and Mission in the N. T.,* en «The background of the N. T. and its Eschatology - Studies in honour of C. H. Dodd», Cambridge, 1956, pp. 409-421. 6) *Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.,* Zürich, 1941[1], 1950[3]. Francés: *La royauté du Christ et l'Église dans le N. T.,* en «Cahiers bibl.» de «Foi et Vie», 1941. Inglés: *The Kingship of Christ and the Church in the N. T.,* en «The Early Church», London, 1956, pp. 105-137. Importante estudio en el que junto al concepto de «reino de Dios» establece Cullmann el concepto de «reino de Cristo» y estudia la relación que la Iglesia guarda con éste. 7) *Auferstehungsglaube und Auferstchungshoffnung im N. T.,* «Der Grundriss», Zürich, 1942, pp. 66 ss. Francés: *La foi à la resurrection et l'esperance de la resurrection dans le N. T.,* «Etud. Théol. relig. Montpellier», 1 (1943), 3-8. 8) *Les premières confessions de foi chrétiennes,* Paris, 1943[1], 1948[2]. 9) *Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le N. T.,* Neuchâtel-Paris, 1941[1], 1948[3]. Inglés: *The Return of Christ-The N. T., Hope,* en «The Early Church», pp. 141-162. Este precioso estudio —uno de los más nítidos en la exposición del problema escatológico, como lo llama F. M. Braun (*Neves Licht,* p. 129, not. 1)— es ya una preparación inmediata a su obra *Christus und die Zeit.* 10) *Urchristentum und Gottesdiens,* «Abhandl. zur Theol. des A. und N. T.», n.º 3, Zürich, 1944[1], 1950[2] (corregida y aumentada), 1956[4]. Traducción francesa aparecida en dos partes separadas: *Le culte dans l'Église primitive,* Neuchâtel-Paris, 1948[2], y *Les sacrements dans l'Évangile johannique - La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive,* Paris. 1951. 11) *La délivrance anticipée du corps humain d'après le N. T.,* en «Hommage et Reconnaissance, recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de K. Barth», Neuchâtel, 1946, pp. 31-40. Inglés: *The proleptic Deliverance of the Body according to the N. T.,* en «The Early Church», pp. 163-173. 12) Coronando la actividad de este decenio se halla sobre todo su obra *Christus und die Zeit,* 1946.

SEGUNDA PARTE

LA REALIDAD ESCATOLÓGICA DEL TIEMPO PRESENTE DE LA IGLESIA

1.—*La historia bíblica de la salud:*

Cuando en su *Christus und die Zeit* Cullmann afronta el problema escatológico, lo hace a la luz de una amplia visión cristiana de la historia. De hecho, él mismo había previsto en su programa, que una concepción cristiana de la historia tenía que venir como base en la elaboración de una teología escatológica.

Como A. Schweitzer y R. Bultmann, nuestro autor se pregunta también cuál sea el «núcleo» central del mensaje cristiano. Sólo que, en vez de hacerlo consistir en un escatologismo que, probado en un primer tiempo ser históricamente céntrico, viene en un segundo desprovisto de todo valor teológico, como lo hacía A. Schweitzer, o en vez de ponerlo en algo que «a priori» ha de venir despojado, por mitológico, de todo sentido de tiempo y de historia, como quiere R. Bultmann, Cullmann viene a descubrir que en el centro del pensamiento cristiano neotestamentario, aun en medio de una sencillez suma, que no pretende hacer teología de la historia, se da la concepción cristiana del tiempo y de la historia.

En efecto, unos hechos particulares que no pueden menos de aparecer banales al historiador profano, son los únicos sin embargo a los que da importancia la fe neotestamentaria. Son éstos el hecho histórico de Jesús de Nazareth, a quien la comunidad cristiana confiesa por su «Kyrios Christos». Cristo se alza en el centro, y en torno a él se polarizan los demás hechos: unos le preceden, otros siguen al hecho central de Cristo, pero todos vienen dados en función suya. Sin él pretenderlo, el cristiano está elaborando su concepto de «historia bíblica», la cual, en la cohesión céntrica de Cristo, no le parece un conglomerado de «historias», sino que adquiere en él su plena unidad cristológica. La «historia profana» no interesa por sí al cristiano del Nuevo Testamento, y a los hechos profanos

hace sólo marginalmente alusión en cuanto relacionados con Cristo: «bajo el imperio de Augusto» (Lc. 2, 1), «en tiempo de Tiberio»... (Lc. 3, 1).

Sin embargo no se desentiende del todo de ella. Desde la línea estrecha de los hechos en torno a Cristo que forman su «historia bíblica», el cristiano se siente autorizado para juzgar la historia general, esa otra franja amplia de los hechos profanos en los que la historia bíblica se encuentra circunscrita. La historia bíblica se torna así en «*norma*» de la historia general, y ésta, bajo el juicio de aquélla, viene a perder su carácter profano. Pero ¿cómo es esto posible?, ¿cómo es posible que sea norma de la historia general un hecho particular?, ¿que uno de aquellos hechos banales, obscuro y sin lustre, de la historia del Imperio Romano, venga a ser la pauta por la que han de *regirse* éste y todos los imperios del mundo? El historiador moderno, llevado más bien de su concepción filosófica de la historia, se sentiría movido a constituir como *norma absoluta* de ésta, no otro hecho histórico, sino algo transcendente, situado fuera de la historia. ¿Qué es lo que da derecho a la historia bíblica a centrarse en el hecho histórico de Cristo, y a constituirse así en norma de la historia general?

Al llegar a este punto, el problema de la historia bíblica se nos plantea como problema *teológico*. Sólo un acto de fe puede dar derecho a la historia bíblica para agrupar, interpretar, relacionar los acontecimientos históricos desde el hecho central de Cristo: el acto de fe en Jesús de Nazareth como *revelación absoluta de Dios* a los hombres. «Sin este acto de fe, dice Cullmann, no solamente no es posible atribuir valor normativo a la historia bíblica, sino que ésta carecería de sentido. Y a la inversa: supuesto este acto de fe, no puede darse otra norma distinta de la historia bíblica, la cual viene ahora caracterizada como historia de la revelación y de la salud («Offenbarungs-und Heilsgeschichte»). Por aquí se nos manifiesta la íntima relación que existe entre la *revelación cristiana y la historia*, y en último término, en esto consiste el escándalo que ocasiona, no sólo en el historiador, sino en todo el pensamiento moderno, incluso el teológico, la concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo del Nuevo Testamento, a saber: que Dios se revele de una manera especial dentro del marco estrecho de una historia limitada, pero continua, y que así obre Dios la salud de una manera definitiva» [1].

Este acto de fe de la primera comunidad cristiana en Jesús de Nazareth como la expresión *exhaustiva* (erschöpfender Ausdruck) del acto por el que Dios se revela a los hombres, es el que les hace situar céntricamente a Cristo y, desde esa perspectiva cristocéntrica, colocar en una única línea, la línea de Cristo, todas las otras revelaciones de Dios a los hombres. Desde

1 *Christus*, p. 18.

su revelación en la creación, hasta su epifanía en la nueva creación al final de los tiempos, todo, viene enmarcado en esa «*Christuslinie*».

Considerémosla ya en su desarrollo cronológico y en sus características.

2.—*Trayectoria y características de la línea de la salud:*

Tres «eones», o tiempos, distingue el Nuevo Testamento:

1. El eón anterior a la creación, en el que Dios, en su plan divino y en el Logos que existe en Dios, prepara ya la historia de la revelación.
2. El eón situado entre la creación y el fin del mundo. Es el eón presente.
3. Por fin, el eón futuro o por venir, en el que se colocan los acontecimientos finales (Endgeschehen) [2].

La historia general se desenvuelve dentro de este amplio marco de los eones. En ella, Dios ha elegido sus «*kairoi*» [3]. Son éstos, tiempos determinados, libérrimamente escogidos por Dios en su poder divino, en orden a la realización de su designio de salud. Salpicados en la historia general, estos «kairoi» determinan esa línea estrecha sí, pero continua: la línea de la historia de la salud (heilsgeschichtliche Linie) que, como decíamos, constituye la historia bíblica y viene a ser la norma de la franja amplia de la historia general.

¿Cuáles son las características de esta línea?

—Determinada por estos «kairoi», es ésta ante todo una línea *temporal,* constituída por acontecimientos que tienen su desarrollo histórico en el tiempo. Cullmann acentúa poderosamente esta característica de la línea bíblica de salud [4]. En la primera parte, sobre todo, de su *Christus und die Zeit,* pretende demostrar cómo «en los escritos del Nuevo Testamento toda revelación viene esencialmente anclada en el tiempo», y cómo es aquí en el Nuevo Testamento —y no en la estima judía del tiempo—, donde se traza por vez primera esta línea temporal, con todas las consecuencias que trae consigo para la fe y la historia de la salud [5]. El determinar este carácter temporal de la línea de la salud lo juzga Cullmann de tanta más importancia, cuanto que los autores del segundo período se resisten a admitir esa síntesis de la revelación y de su realización histórica en el tiempo.

—Al carácter temporal de la línea bíblica de la salud corresponde su carácter *linear.* Desde el momento en que podemos distinguir en ella

2. *Ibid.,* p. 58.
3. *Ibid.,* p. 33.
4. *Le retour,* p. 13-14. *Christus,* pp. 19, 20, 31 ss. y passim, sobre todo en la primera parte.
5. *Christus,* pp. 31-32.

un principio (arché) y un fin (telos), la mejor representación de la línea bíblica es la línea *recta*, determinada entre esos dos tiempos.

Es ésta una línea recta *ascendente*, opuesta al *círculo*, que es para los griegos la expresión de su concepción *circular* del tiempo. En efecto, en la concepción helena el tiempo se mueve en un círculo eterno, donde a intervalos todo vuelve y se repite. Viene así el tiempo concebido peyorativamente, como algo de lo que hemos de liberarnos. La liberación no puede realizarse sino saliendo del círculo del tiempo.

En la concepción neotestamentaria, por el contrario, el tiempo no es una realidad enemiga, sino medio del que Dios se vale para revelarnos la acción de su gracia. «El Nuevo Testamento —dice Cullmann—, conoce únicamente la noción linear del tiempo: ayer, -hoy-, mañana, y le es extraña toda interpretación filosófica que se resuelva en abstracciones metafísicas. Precisamente por venir concebido como línea recta, ha podido el tiempo suministrar al cristianismo primitivo el marco para la historia de la revelación y de la salud, marco de esos «kairoi» fijados por el poder de Dios, y de esos eones en los que El divide el conjunto de la historia. A su vez, por venir concebido el tiempo como línea ascendente, es posible que en él algo llegue a su «plenitud», que un plan divino pueda realizarse progresivamente, que un objetivo que brilla en el extremo superior de la línea, pueda imprimir al conjunto de la historia que se realiza a lo largo de ella un movimiento de elevación hacia él, por fin, que el hecho central y decisivo de Cristo (die entscheidende Mitte der Christustat) pueda ser el punto fijo que orienta toda la historia que le precede y que le sigue» [6].

Concebidos así el tiempo y la historia de la salud, están ambos, según la concepción bíblica, destinados a encontrarse. De hecho el Nuevo Testamento nunca habla del tiempo en modo abstracto, sino siempre en conexión con la historia de la salud. Esta unión de tiempo e historia de salud (Zeit und Heilsgeschehen), y su concepción rectilínea, vienen fielmente reflejadas en una expresión de la que gusta el Nuevo Testamento: «cumplimiento», «plenitud» del tiempo («pleroma», «plerousthai»).

—De todo lo expuesto hasta aquí, aparece claramente otra característica esencial de la línea bíblica de la salud: su carácter *cristológico*.

En efecto, de todos los «kairoi» que constituyen la historia bíblica,

---

6. *Ibid.*, p. 46. Esta concepción neotestamentaria del tiempo, sirve, pues, a Cullmann para rechazar en el Nuevo Testamento toda concepción metafísica del mismo, al modo griego. Nuestro autor se sitúa así una vez más frente al período «übergeschichtlich», y en general, contra toda deformación, por helenización, del pensamiento primitivo cristiano. Si su concepción del tiempo como algo linear ascendente es tan apta para enmarcar en él la línea temporal de la salud, va demasiado lejos Cullmann al extender a Dios esa misma temporalidad, y afirmar que la duración divina, su eternidad, es cualitativamente la misma de nuestro tiempo, difiriendo sólo cuantitativamente de él, de donde eternidad = tiempo ilimitado (Cfr. *Christus*, pp. 52-59).

el hecho central de Cristo es el «kairos» por antonomasia. En la sucesión cronológica de los «kairoi», este «kairos - Cristo» define la línea de la salud como una línea cristológica». Por él vienen caracterizados los tres eones arriba indicados:

El período *anterior a la creación* viene ya dado en relación a Cristo. Cristo aparece ahora en el plan divino predestinado, ya antes de la creación del mundo, a ser el Mediador (Jo. 17, 24; 1 Pet. 1, 20).

Lo es también *en la misma creación*: «Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil» (Jo. 1, 3), «unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum» (1 Cor. 8, 6), «in ipso condita sunt universa...» (Col. 1, 16; Heb. 1-2). El importante papel de mediador que juega el hombre en la creación, nos significa a ese otro «Hijo del hombre» que llevará a término sobre la tierra la obra decisiva de la salud.

La elección del pueblo de *Israel* se hace en vistas a Cristo y encuentra su cumplimiento en la obra del Cristo encarnado.

Igualmente la actual historia de la salud es historia de Cristo, ya que su papel de mediador tiene su continuación en la *Iglesia,* la cual representa su cuerpo en la tierra. Desde la Iglesia, Cristo ejerce la soberanía que Dios le ha concedido en el cielo y en la tierra (Mth. 28, 18; Phil. 2, 10), aunque esta soberanía nos reste ahora invisible, y se nos muestre sólo por la fe [7].

Cristo es también el que media para que el designio divino de salvación se lleve a cabo plenamente *al final de los tiempos.* Su segunda venida tiene este objeto, ya que la nueva creación, como toda la historia de la salud, está íntimamente ligada a la obra de redención del hombre, de la que el Mediador es Cristo. Sólo ahora, llevada a plenitud esta «nueva creación», habrá acabado su papel mediador y «Cristo estará sometido a Aquel que le sometió todas las cosas, para que sea Dios todo en todo» (1 Cor. 15, 28). Así la línea que comenzó en la creación tendrá aquí su término final.

El carácter cristológico de la línea de la salud no puede venir más acusado. Cullmann define sintéticamente la relación entre Cristo y cada uno de los «kairoi»:

—Cristo, el Mediador de la creación,
—Cristo, el Siervo de Dios paciente que lleva a perfección la elección de Israel,
—Cristo, el Señor que reina actualmente,
—Cristo, el Hijo del hombre que ha de volver como corona de todo y mediador de la nueva creación [8].

---

7. *Christus,* p. 94.
8. *Ibid.,* p. 94.

Uno y el mismo Cristo viene caracterizado según el ejercicio de sus funciones cronológicamente sucesivas en la historia de la salud.

—Implícito en el carácter cristológico de la línea bíblica se da ulteriormente su acentuación *cristocéntrica*.

Bajo esta característica queremos significar, además del hecho de que Cristo es centro en la línea de la salud, aquel carácter dinámico que de este hecho le fluye a la línea. En su situación central, el «Christusgeschehen der Mitte» es, en efecto, el que imprime a toda la línea su dinamismo, su movilidad propia. Cullmann la califica como «el doble movimiento de la línea de la salud» [9]. En dos tiempos sucesivos, esta línea es primeramente atraída desde su comienzo al centro, Cristo, para difundirse después desde este centro hacia su término final.

El principio por el que se rige este doble movimiento es el eminentemente teológico de la «*elección y la substitución* («das Prinzip der Erwählung und der Stellvertretung»). Es efectivamente este principio el que preside la obra de gracia por la que se borra la maldición divina, que había hecho recaer el pecado del hombre sobre sí y sobre la creación entera solidaria con él. En el primer tiempo del movimiento, por una *reducción progresiva* (progressive Reduzierung, Verengung), consistente en la *elección de una minoría para la redención del conjunto*, la humanidad pecadora viene substituída por el pueblo de *Israel*. Cuando éste es infiel a su misión, Dios lo substituye eligiendo de entre él ese *resto* del que hablan los profetas. En una última y suma reducción *un solo* hombre vendrá a asumir el papel salvador del que Israel era portador para toda la humanidad: es éste el «siervo de Jahvé» anunciado por Isaías, el «Hijo del hombre» de Daniel, que tiene su realidad en *Cristo*.

Así en este primer tiempo, merced a la reducción progresiva, el movimiento de la línea de la salud ha procedido de la *pluralidad a la unidad:* de la creación entera, de la que el hombre era la corona, a Cristo. He aquí las etapas o «kairoi» de su trayectoria: *Creación, Humanidad, Israel, Reliquias de Israel, el UNO - CRISTO*.

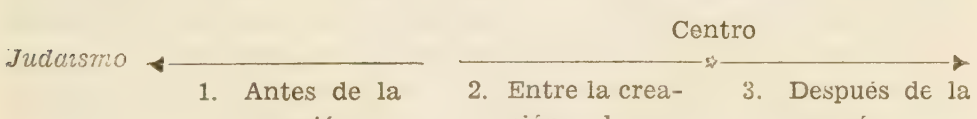
Al llegar a este su centro, Cristo, la línea de la salud inicia un segundo movimiento. El principio de la elección y la substitución, que lo rige, permanece el mismo, sin embargo su sentido dinámico sufre una importante mutación. Este no sigue siendo el de una reducción progresiva que va de la pluralidad a la unidad, sino que viene ahora dado *inversamente por una ampliación o ensanchamiento (Verbreiterung) que de la unidad tiende a la pluralidad*. Si en el primer tiempo el movimiento era convergente hacia Cristo, ahora es divergente, irradiando de Cristo. He aquí su trayectoria: *el UNO - CRISTO, Apóstoles, Iglesia, Humanidad, Nueva Creación*.

9. *Ibid.*, pp. 99-103.

Así toda la «Heilsgeschichte» se resuelve en ese doble movimiento, y Cristo está en el centro originándolo. El esquema cronológico de nuestro calendario puede ser una magnífica representación de este movimiento doble: partiendo del nacimiento de Cristo, asignándolo como año 1, los acontecimientos anteriores a él vienen dados, en su relación, en escala *decreciente*, mientras que los posteriores lo vienen en escala *creciente*.

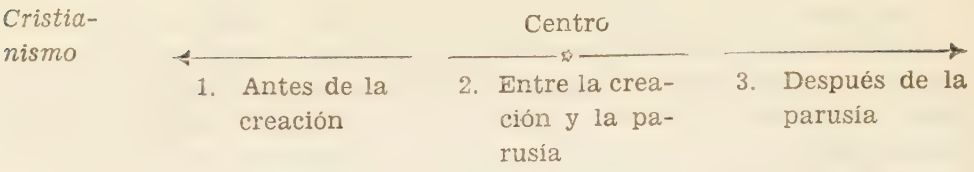
—La posición central de Cristo en la línea de la salud determina un hecho de suma transcendencia: la *división nueva bipartita del tiempo*, y con él la división también en dos de esa línea temporal de la salud [10].

A la división tripartita del tiempo en los tres eones antes indicados: el período antes de la creación —el que va de la creación a la parusía—, y el período posterior a la parusía, se superpone ahora esta división bipartita: tiempo antes de Cristo, y tiempo posterior a Cristo. El primero es una preparación para él, el segundo saca las consecuencias de la venida de Cristo. Al primero podríamos denominarlo el «eón antiguo», mientras que a partir de Cristo viene inaugurado el «nuevo eón». Como la concepción tripartita y la bipartita no se excluyen, si las superponemos, vemos que Cristo ocupa exactamente el centro del período que va de la creación a la parusía. Para el cristiano de la era presente el nuevo eón ha dado ya comienzo. Este se inicia, no en un hecho situado en el futuro, sino en el hecho pasado de Cristo [11]. Así esta división del tiempo es un elemento nuevo, característico del cristianismo, por el que viene diferenciado del judaísmo. También para el judaísmo se da, junto a la tripartita, una división temporal en dos eones: el «eón presente» y el «eón por venir», sin embargo, el comienzo de este último viene dado por la aparición del Mesías en el futuro de la parusía. El judaísmo permanece así algo eminentemente futurista, para él el centro de la línea de la salud continúa situado en el porvenir, y coincide gráficamente con la línea que, en la división tripartita, separa el período segundo del tercero. Cullmann representa estas diferencias entre judaísmo y cristianismo en la división del tiempo, y consiguientemente en la línea temporal de la salud por el siguiente esquema:

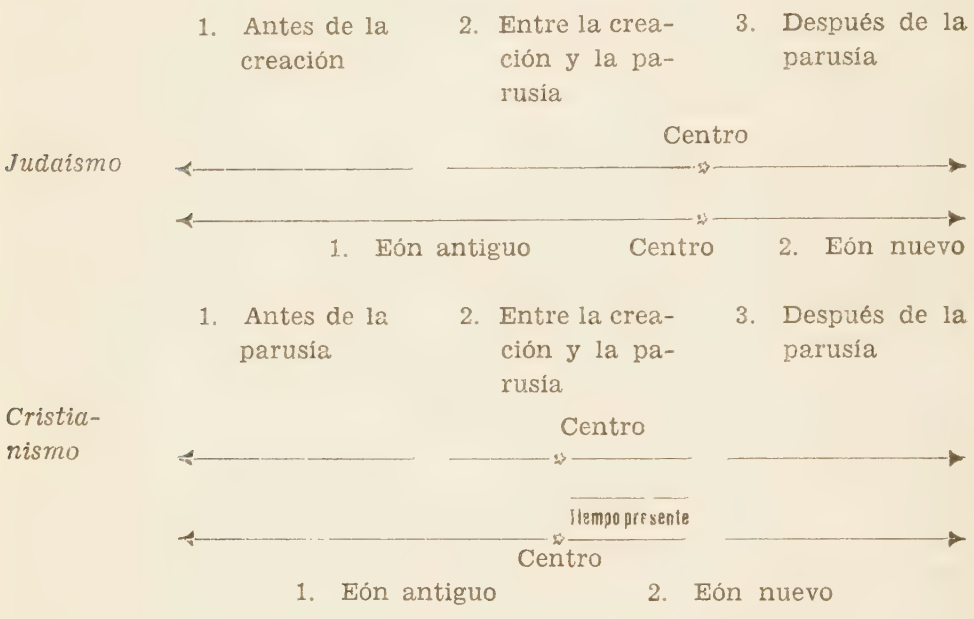


10. *Ibid.*, pp. 70 ss., 58-59.

11. La terminología de Cullmann podría a veces causar confusión. El tiempo presente se dice pertenecer al «nuevo eón» (v. gr., pp. 71, 127), y ocurre también el asignarlo al «eón antiguo» (p. 89). Con todo, el contenido es claro: atendida la división cristiana bipartita, el tiempo presente pertenece al «nuevo eón», es ya «Endzeit», como dice el autor en el mismo pasaje (p. 89). En la



Si, siguiendo las indicaciones del autor, nos permitimos representar también gráficamente la superposición de la división bipartita a la tripartita obtenemos el siguiente esquema:



El esquema nos muestra gráficamente el lugar que nuestro «*tiempo presente*» ocupa en la línea de la salud, y nos deja ya entrever lo singular de su condición. En efecto, atendida la división tripartita, el tiempo presente no es aún tiempo escatológico ya que cae antes de la parusía. Pero, si atendemos a la división bipartita introducida por Cristo, nuestro tiempo presente es ya el comienzo del «nuevo eón», y ha, por tanto, de participar de su carácter escatológico, si bien es verdad, por otra parte, que por ser todavía presente y no haber logrado el futuro parusíaco, este su carácter escatológico ha de revestir características especiales.

Sirva aquí haber nada más localizado este «tiempo presente» en la línea de la salud, y haber insinuado su naturaleza. Retengamos el esquema,

---

división tripartita por el contrario, el tiempo presente pertenece aún al «eón antiguo».

pues a él hemos necesariamente de hacer alusión más tarde, ya que con él viene exactamente delimitado el fragmento de la línea de la salud que será el objeto ulterior de nuestro estudio.

—Una última característica de la línea bíblica de la salud es el carácter temporalmente único de sus diversas épocas. La misma continuidad de la línea de la salud exige que los diversos «kairoi» por los que ésta se desenvuelve posean este carácter temporalmente único, es decir, que cada uno de ellos corresponda a una realidad que tiene en esa línea su valor peculiar, propio, decisivo, y que por tanto es una realidad que tiene lugar una vez en la historia y no se vuelve a repetir en ella. Es el concepto que el Nuevo Testamento expresa con el término: «*ephapax*», *una vez*, es decir, una vez por todas [12]. A todos y cada uno de los «kairoi» de la línea de la salud corresponde su «ephapax» propio. Con todo, el «kairos» central de Cristo reviste un carácter especialmente único, y es así «ephapax» por antonomasia.

Y ¿en qué consiste el «ephapax» de este acontecimiento central? Precisamente en aquel hecho histórico banal de Jesús de Nazareth, que tuvo lugar una vez en la historia y fué sin embargo decisivo para la salud de todos los hombres en todos los tiempos.

Los demás «kairoi», aun conservando su carácter singular, único, irrepetible en cada una de las épocas diversas, dicen todos relación esencial al «kairos» central de Cristo y le están subordinados.

El período pasado de la historia de la salud, compuesto por las etapas del Antiguo Testamento, obtiene su verdadera perspectiva únicamente mirado desde el centro de Cristo. Aun permaneciendo objetivamente el mismo, el Antiguo Testamento se ilumina ahora con una luz nueva: *la interpretación cristológica*, por la que nos aparece claro que todo él tiene razón de *preparación* en orden al *cumplimiento* en Cristo. Este carácter de preparación progresiva en las diversas etapas del Antiguo Testamento es precisamente lo que constituye su «ephapax», subordinado al de Cristo.

El tiempo presente tiene también su carácter único, su «ephapax»: es el tiempo de la predicación del Evangelio a todos los pueblos. Se funda ésta en la soberanía que Cristo ejerce ahora por su Iglesia en el mundo. Porque éste es el tiempo del reino de Cristo por la Iglesia.

Por fin el período futuro de la «Heilsgeschichte» posee a su vez su «ephapax» propio. Es verdad que con la venida de Cristo este hecho central viene a ser norma en el cristianismo. Así se obra en él, a diferencia del judaísmo, una «desescatologización». Con todo, si destronada, la escatología no viene abolida y conserva su carácter propio en la línea de la

12. Cfr. Rom. 6, 10; Heb. 7, 27; 9, 12; 10, 10.—Es el concepto que refleja la expresión latina: «semel pro semper».

salud: sobre la batalla en la que Cristo venció decisivamente al enemigo en la Cruz, la parusía nos traerá su triunfo completo, su «Victory Day». En él Cristo triunfará definitivamente sobre el enemigo, merced a la obra de transformación que ya el Espíritu Santo opera sobre nuestra «sarks» y que entonces será completa.

Esta es, a grandes rasgos, la visión magnífica que nos ofrece Cullmann de la historia de la salud. Historia que se desenvuelve en el tiempo por esa línea bíblica de los «kairoi», caracterizada como línea temporal, rectilínea, ascendente, continua, cristológica y cristocéntrica, con el doble movimiento y la división bipartita que este cristocentrismo implica en ella, línea «ephapax» en cada uno de sus «kairoi» subordinados a Cristo.

Atinadamente observa el autor [13], que sería error pensar que los primeros cristianos tuviesen ya esta visión sistemática de la línea de la salud, con esa sucesión *cronológica* de sus diferentes etapas: desde la creación, pasando por el centro, Cristo, hasta la nueva creación al final de los tiempos. El mismo Nuevo Testamento y la literatura cristiana primitiva raramente la proponen en su conjunto sistemático-cronológico. Sin embargo, el Nuevo Testamento en todas sus páginas supone esta línea, y partiendo de Cristo, en sentido ascendente y descendente —el mismo de nuestro calendario actual—, la descubrieron también *posteriormente* (nachträglich) los primeros cristianos. Al conocimiento de la línea cronológica de la salud vinieron, pues, por la cristológica, con lo cual ésta caracteriza a la línea cronológica en todos sus puntos como línea de Cristo («Christuslinie»).

La grandiosidad de esta visión de la historia de la salud sube de grado, cuando se la considera, como indicábamos arriba, extendiendo su influjo de «norma» sobre la historia profana universal, y cuando viene a la vez dada como marco en el que cada cristiano, como *individuo,* adquiere sus verdaderas dimensiones en relación al conjunto de la historia de la salud y de sus diferentes períodos. Este aspecto lo estudia Cullmann detenidamente al final de su obra.

3.—*Escatología e historia de la salud:*

Este era el único marco en el que podía venir justamente apreciada la escatología. Así viene esta considerada como un aspecto, un «kairos» más de esa línea, muy importante, es verdad, pero no tanto que absorba y polarice en torno suyo a los demás «kairoi», constituyéndose en centro de todos ellos. Porque en realidad, el centro no es un futuro, sino el pasado

13. *Christus,* p. 93. Para los cristianos, «alle Theologie wurde zur Christologie», dice atinadamente Cullmann, al describir el proceso de formación de la cristología del N. T. Cfr. *Christologie,* p. 331; 327 ss.

de Cristo. La «escatología consecuente» de A. Schweitzer y M. Werner encuentra así una refutación digna.

Por otra parte la enmarcación de la escatología en esa línea esencialmente temporal de la «Heilsgeschichte», la demuestra como algo eminentemente histórico, realización en el tiempo del mensaje revelado de la esperanza cristiana. Revelación e historia se muestran hermanadas, lo mismo que en toda la historia de la salud, así también en su «kairos» final. El divorcio, la discontinuidad del doble plano: revelación escatológica e historia, que los autores del período «übergeschichtlich» propugnaban —Cullmann tiene presentes sobre todo a R. Bultmann y en segundo lugar a K. Barth—, queda así rechazada en sentido «offenbarungsgeschichtlich». Con esto, nuestro autor da su respuesta al problema escatológico.

4.—*El «Tiempo presente»*:

En orden a la solución del problema, Cullmann atribuye una gran importancia a este nuestro «tiempo presente», este «intervalo» (Zwischenzeit) entre la primera venida de Cristo y su parusía al final. Este viene caracterizado como el «tiempo de la Iglesia», el «tiempo del reino de Cristo por la Iglesia», «tiempo de gracia», «tiempo de la predicación evangélica». De aquí también la importancia suma eclesiológica de este tiempo presente, por la que, a su vez, se echa de ver cómo en él eclesiología y escatología están en íntima correlación.

Nuestra atención se concentra ahora en él. Sin perder de vista todo el conjunto de la línea de la salud ya esbozado, nuestro estudio toma este tiempo por objeto ulterior de nuestra reflexión. Nos limitamos, pues, a aquel fragmento concreto de la línea, cuya posición delimitábamos gráficamente más arriba. Allí mismo insinuábamos ya lo complejo de la naturaleza de este tiempo, que le deriva de su posición intermedia.

II.—LA IGLESIA Y EL TIEMPO PRESENTE

En el centro de la historia de la salud Cristo, al originar el «nuevo eón», inaugura a su vez el «tiempo presente» [1]. Pero ocurre preguntar: ¿cuál es la relación real de Cristo al tiempo presente y a las realidades cristianas que éste contiene?

En concreto, hay una realidad religiosa del tiempo presente que en nuestra experiencia cuotidiana se nos impone especialmente como de Cristo: *la realidad cristiana de la Iglesia*. La escatología consecuente niega

1. Cfr. gráfico anterior.

sin embargo esta realidad *como de Cristo*. Jesús, dicen, predicó la instauración del reino de Dios, que irrumpía con el futuro inminente del fin del mundo. No pudo, pues, pensar en la instauración de un reino sobre la tierra, con una duración de siglos. La Iglesia, por tanto, *nace* al margen de la voluntad de Cristo, por obra posterior de sus discípulos, y *sobrevive* contra toda expectación de Jesús, para quien el protraerse del tiempo presente fué algo insospechado.

En el presente capítulo recogemos la respuesta de Cullmann a ese doble presupuesto de la escatología consecuente:

A. La Iglesia es obra de la voluntad de Cristo, quien, como Mesías, no podía menos de pensar en la instauración de la comunidad mesiánica. (Se trata aquí del hecho de la fundación por Cristo de la Iglesia).

B. Ni escapaba a Jesús el protraerse del tiempo presente. En la mente de Jesús, éste es un tiempo previsto y querido por él para el desarrollo de su comunidad mesiánica, la Iglesia del Nuevo Testamento. (Nos referimos aquí al hecho del desenvolvimiento o edificación actual de la Iglesia, hecho ulterior al de su fundación y que caracteriza el tiempo presente de la historia de la salud).

A.—Instauración por Cristo del «pueblo de Dios» de la Nueva Alianza

1.—*La conciencia de Mesías implicaba en Jesús la realización de su comunidad mesiánica:*

Cuando la línea temporal de la salud, en su marcha ascensional a través de los «kairoi» preparatorios del Antiguo Testamento, llega a la época del cumplimiento de las promesas, Dios se nos revela en el tiempo en Jesucristo. Cristo se presenta en la escena de la historia de Israel, no como una aparición inesperada, sino como la sazón natural de aquel deseo por la venida del Mesías, por el que suspiraba todo el Antiguo Testamento. Cristo siente que este anhelo de siglos gravita sobre él y que en él adquiere su realización histórica. Jesucristo tiene conciencia de su mesianidad. Si con toda la tradición evangélica admitimos esta conciencia mesiánica de Cristo —sea uno u otro el modo como intentemos explicarla—, hemos de admitir, dice Cullmann, todo lo que ésta lleva consigo [2].

En efecto, la conciencia mesiánica de Cristo concierne, no sólo a su persona, sino también y en el mismo grado a su obra. A esta obra del Mesías pertenece ciertamente la formación de su comunidad mesiánica.

---

2. *Petrus*, pp. 211-212. Paralelamente a propósito del título cristológico «Ebed Jahve, Pais Theou», Cullmann habla también de una conciencia de filiación en Cristo (Paisbewusstsein), *Christologie*, p. 81.

La idea de «pueblo de Dios» era idea familiar a los judíos y cada miembro de la comunidad israelítica tenía la persuasión de pertenecer a ese pueblo escogido. Así, por ejemplo, la idea profética de las «reliquias» o «resto de Israel» daba frecuentemente origen en el judaísmo a que en pequeñas comunidades que sentían la conciencia de realizar en sí el papel del pueblo de Dios —al que Israel en su conjunto había sido infiel—, reviviese en su forma semítica aquel sentido del «pueblo de Dios», y se hiciesen a sí mismas protagonistas de esta idea [3]. Pero sobre todo, la esperanza judía del Mesías llevaba consigo inseparablemente la idea de una comunidad mesiánica. No hay más que recordar, por ejemplo, aquel «pueblo de los santos» que viene representado en Daniel (7, 9-28) por el «Hijo del hombre», si bien es verdad que, debido al principio de sustitución vicaria, este título viene últimamente aplicado a un solo individuo.

La concepción, pues, de un «pueblo de Dios» de la Nueva Alianza, tiene claramente sus raíces profundas en el Antiguo Testamento, más, la exigía la esperanza judía del Mesías, y por consiguiente era concepción que había de tener quien, como Jesús, tuviese conciencia de su mesianidad.

Cristo que, debido a esta conciencia, se atribuye a sí ese título de «Hijo del hombre» (Mc. 14, 62 y par.), sabe que para el profeta Daniel (7, 18.27) el «Hijo del hombre» representa a la colectividad del «pueblo de los santos» [4].

La noción de elección y *substitución vicaria,* que está a la base del doble movimiento de la línea de la salud, y que es indispensable para la inteligencia de la historia sacra del Antiguo Testamento, constituye del mismo modo en Cristo el fundamento para la concepción de su obra salvadora. Por su conciencia de realizar en sí el oficio del «siervo de Yahvé» [5], sabe Jesús que la constitución de este su «pueblo de Dios» de la Nueva Alianza, ha de ir fundada en la acción mesiánica de su sufrimiento redentor.

Supuesta por tanto la «Cristología» que en Jesús origina esta su conciencia de Mesías, de ella no podía menos de fluir, como consecuencia lógica, su «Eclesiología», a saber: la concepción de una comunidad mesiánica que él había de formar, con las características que a ésta, pueblo de Dios de la Nueva Alianza, habían de distinguir del pueblo de Dios de la Alianza Antigua.

Estas características le derivaban de aquel nuevo método que Jesús

---

3. *Petrus,* p. 211, not. 31 a.

4. Con F. Kattenbusch: *Der Quellort der Kirchenidee,* «Festgabe für Harnack», 1921, pp. 142 ss., y posteriormente con T. W. Manson: *The teaching of Jesus,* 1931, y R. Newton Flew: *Jesus and his Church,* 1938, Cullmann sostiene también el sentido colectivo del concepto que encierra el título «Hijo del hombre». Cfr. *Petrus,* pp. 212, not. 33; 185, not. 30; *Christologie,* pp. 141, 161.

5. Sobre esta conciencia de Jesús, cfr. O. Cullmann: *Gesù, servo di Dio,* «Protestantesimo», 3 (1948), 49-58.—*Christologie,* pp. 50 ss.

se proponía para la constitución de su pueblo, a saber: la fundamentación de éste en su obra redentora. En la concepción de Jesús del pueblo de Dios que él funda está presente el recuerdo de aquel «resto de Israel», representante de la totalidad del pueblo escogido [6]. En esta concepción de Jesús, sin embargo, la noción «resto de Israel», si bien es originariamente la noción antico-testamentaria, viene con todo ahora desbordada para dar cabida en sí a los gentiles, que han de entrar a formar parte del Nuevo Israel. El título para ello es el sufrimiento de la pasión y muerte redentoras que, en orden a la constitución de su pueblo, Jesús toma sobre sí. Al obrar de este modo Jesús no hace sino llevar a realidad aquella doble función que él, como «siervo de Dios», «Pais Theou», tiene conciencia de realizar, a saber: dar la vida por «muchos» (Is. 53, 11-12), para restablecer así con Dios el «pacto» de la Nueva Alianza [7]. «El haber vinculado Jesús su «Eclesiología» a la concepción especial que él tiene de su obra como Mesías llevaba consigo el que el pueblo de Dios dejase de identificarse con la nación judía. La noción profética del «resto» y la predicación del Bautista habían ya orientado en este sentido la concepción del «pueblo de Dios». Es verdad que Jesús se reconoce enviado a las 'ovejas perdidas de la casa de Israel' (Mt. 10, 6; 15, 24), pero precisamente esta delimitación a las ovejas *perdidas* hace definitivamente imposible toda restricción del pueblo de Dios a los límites de una nación y excluye todo aislamiento farisaico o sectario. El camino de salvación que lleva a la fundación del pueblo de Dios pasa, es verdad, por Israel, pero precisamente la reducción a una comunidad dentro de Israel pone las premisas en orden a la formación de un pueblo de Dios que ha de abarcar a toda la humanidad» [8].

Así, pues, la reducción progresiva que, siguiendo el principio teológico de la elección y la substitución, se había operado en el primer movimiento de la línea de la salud: de Israel al «resto», hasta su máxima concentración en el «Uno» = Cristo, prenunciaba ya, *en virtud de la obra redentora del Mesías,* el segundo movimiento expansivo de la línea: de Cristo al nuevo pueblo de Dios. Precisamente esta expansión, basada en la obra redentora,

---

6. Con K. L. Schmidt y F. Kattenbusch, Cullmann sostiene que el «resto» es representante de toda la totalidad de Israel, y tiene por errada la interpretación que quiere ver en él sólo la diferenciación farisaica de un grupo aislado. Cfr. *Petrus,* 212, not. 34.

7. Entre los muchos textos que suponen esta conciencia de Jesús, resaltan las palabras de la institución de la Eucaristía. A pesar de las variantes de los textos en los que ésta nos viene trasmitida (Mc. 14, 24; Mt. 26, 28; Lc. 22, 20; 1 Cor. 11, 24), todos contienen los términos «huper humōn», «huper pollōn», «diatheke», dándonos en ellos el contenido esencial del «logion»: la doble idea de la sustitución por muchos, y de la restauración del pacto. Aspectos que son los mismos del «Ebed Jahve» de Is. 53. Cfr. «Protestantesimo», 3 (1948), 52-53; *Christologie,* pp. 63 ss.

8. *Petrus,* p. 213.

era lo nuevo que aportaba el concepto de «pueblo de Dios» de la Nueva Alianza, y lo que hacía desbordar el concepto antiguo judío [9].

2.—*Los textos evangélicos nos testimonian la voluntad de Jesús respecto de su nuevo «pueblo de Dios»: la «ekklesia» de Mt. 16, 18.*

Por lo dicho se ve, pues, cómo la conciencia de Jesús de realizar en sí la persona del Mesías implicaba necesariamente la conciencia de la realización de su obra mesiánica: la fundación de su nuevo pueblo. Por eso dice justamente Cullmann que aunque no poseyésemos ningún texto evangélico alusivo a esta fundación, la habríamos de exigir en Jesús, por ser ella integrante de su conciencia mesiánica.

Pero, para nuestra confirmación, existen esos textos que nos manifiestan a las claras la voluntad de Jesús respecto a su comunidad mesiánica. Cullmann estudia sobre todo aquel que es texto base: *Mt. 16, 17-19.*

Ya en 1941 en su estudio *Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.* había asentado paladinamente la afirmación en pro de la autenticidad de este texto: «Desde el punto de vista científico, dice, queda injustificado todo conato de negar como de Jesús las palabras dirigidas a Pedro, referentes a la Iglesia, Mt. 16, 18, y estimarlas en cambio como producto posterior de la comunidad» [10]. En su libro *Petrus,* Cullmann dedica a la perícopa Mt. 16, 17-19 toda la segunda parte de su obra, estudiándola bajo el aspecto exegético y dogmático. En orden a ver en este texto manifiesta la voluntad de Jesús sobre la fundación de su comunidad mesiánica, nos interesa sobre todo constatar el sentido de la palabra «ekklesia», ya que la objeción principal contra la autenticidad del texto procede hoy día de este capítulo. Jesús, dicen, anunció sólo la venida del reino de Dios, por tanto no pudo hablar de una Iglesia [11].

Cullmann hace rectamente notar el error en el que caen la mayor parte de los exégetas que así arguyen. Estos parten de un concepto complejo de Iglesia organizada, tal como se dará después, y de aquí intentan demostrar el anacronismo que supone poner esta palabra en labios de Jesús.

De hecho, ni la palabra griega «ekklesia», ni mucho menos la realidad que Jesús quiere con ella significar, son cosas ajenas al medio ambiente

---

9. *Christus,* p. 101.
10. *Königsherrschaft,* p. 22.
11. Cullmann demuestra que la crítica textual no permite hoy echar mano contra la autenticidad de Mt. 16, 17-19 ni a la ya trasnochada idea de la interpolación, ni a considerar el texto como creación posterior de la comunidad. No de la comunidad palestinense: los que así arguyen tendrían primero que demostrar las circunstancias y razones que, ya en un tiempo anterior al Evangelio de Mateo, dieron origen a esta creación. Ni de la comunidad helena: lo impide el carácter semítico del «logion», v. gr.: roca, carne y sangre, atar y desatar, Bar-Yona, ritmo estrófico. *Petrus,* pp. 206 ss.

judío en el que él vive, sino al contrario muy familiares La palabra «ekklesia» no es invención cristiana. La versión Septuaginta la repite unas cien veces, como traducción de la palabra hebrea «qahal» a la que acompaña el genitivo «Yahvé», y es empleada siempre para designar al pueblo de Israel considerado desde el punto de vista de la historia de la salud. Otra serie de palabras hebreas y arameas pueden venir expresadas en griego con la misma palabra «ekklesia» [12]. Todas tienen por objeto a Israel como pueblo de Dios.

De este concepto de pueblo de Dios hay por tanto que partir cuando se trata de ver si pudo o no Cristo hablar de una Iglesia. Si donde la perícopa dice «Iglesia», sustituímos ese término por su significado: «pueblo de Dios», tendremos que Jesús dice a Pedro: Sobre esta roca que eres tú, Simón, edificaré yo mi pueblo de Dios. Entendido así el término, el anacronismo desaparece plenamente: el concepto «pueblo de Dios» no era creación de Jesús, sino un concepto muy familiar y caro al pueblo judío, que tenía la conciencia de realizar en sí ese pueblo escogido por Dios. En cuanto a Jesús, supuesta su conciencia mesiánica, no podría menos de pensar en el pueblo de Dios de la Nueva Alianza, como demostrábamos anteriormente. En la objeción de que en el Antiguo Testamento el pueblo escogido es pueblo *de Dios,* mientras que aquí Cristo habla de un pueblo *mío,* no ve Cullmann incompatibilidad: «En realidad, dice, Jesús, como Mesías, Hijo del hombre, puede hablar de su «ekklesia». Por el mismo título puede decir que él *edificará* este su pueblo, sin que esto implique una contradicción al hecho de que esta edificación es obra de Dios».

Las metáforas «roca» y «edificar» usadas en la misma perícopa vienen a confirmarnos en este sentido de la palabra «ekklesia». La imagen «roca» está en el judaísmo vinculada a la idea de comunidad, y del mismo modo la expresión «edificar», refiriéndose a una comunidad, es plenamente inteligible partiendo del medio ambiente judío. El Antiguo Testamento habla de la *casa* de Israel y el mismo Jesús hace uso de esta expresión (Mt. 10, 6; 15, 24).

De aquí que en el Nuevo Testamento sea tan frecuente el uso de la imagen de una casa que se edifica en relación con la comunidad cristiana [13].

Esta misma imagen del edificar la Iglesia que Mt. 16, 18 nos ofrece, encuentra para Cullmann su paralelo directo en la imagen análoga de Jesús sobre la edificación del *templo,* y que con buen sentido exegético

12. Así por ejemplo, hebreas: «qahal», «edtha», «zibbura», «kenischtha». Arameas: «qehalla», «zibbura», «kenischtha». Algunas de éstas son también susceptibles de ser traducidas por «synagōgé». A cuál de ellas corresponde la traducción «ekklesia» de Mt. 16, 18 se disputa. Cfr. K. L. Schmidt: *Ekklesia,* en «ThWNT», Id., *Petrus,* p. 210, not. 31.

13. 1 Tim. 3, 15; 1 Pet. 2, 5; Eph. 2, 20-22; Hebr. 3, 2; 10, 21.

nuestro autor interpreta de la edificación del templo de la comunidad cristiana [14].

El Nuevo Testamento nos confirma en esta interpretación al aplicar con frecuencia la imagen del templo a la edificación del pueblo cristiano [15].

—Otros conceptos que en el judaísmo corresponden al de «ekklesia» son los del «rebaño» y su relativo del «pastor». Jesús aplica aquél a la comunidad de sus discípulos: «No temas, pequeño rebaño, porque vuestro Padre quiere daros el reino» (Lc. 12, 32). Ellos son sus ovejas, y él es para los suyos el Pastor (Mt. 26, 32). En consideración viene a este propósito sobre todo el cuarto Evangelio: Jc. 10, 1 ss.; 21, 16 ss. En general se puede decir que tanto en los sinópticos como en los demás escritos del Nuevo Testamento las designaciones de «rebaño-pastor, ovejas-apacentar» se refieren casi siempre a la Iglesia.

El contenido de todas estas imágenes arguyen sólo por sí contra quienes, haciendo estadística del término «ekklesia», por encontrarlo en los Evangelios sólo en Mateo, y en éste sólo dos veces (Mt. 16, 17; 18, 17), vienen de aquí a negar a Jesús la voluntad de fundar una Iglesia.

La conclusión se nos impone: tanto la conciencia mesiánica de Cristo, como los textos evangélicos, y en especial Mt. 16, 17-19, nos cercioran en la idea que Jesús tiene de fundar su pueblo de Dios, la Iglesia del Nuevo Testamento.

3.—*La «fundación» y la «edificación» de la Iglesia*:

El contenido de Mt. 16, 17-19 era una promesa de Cristo de fundar su Iglesia, expresada en futuro «oikodomesō». ¿Cuándo tuvo realización esta promesa de Jesús?

Nuestro autor distingue a este propósito entre la *fundación* y la *edificación* de la Iglesia, y mientras la primera se refiere a la vida, pasión y muerte de Cristo, la segunda comienza propiamente después de ésta, para continuarse en el tiempo presente.

---

14. A la luz de Jo. 2, 21-22, donde, teniendo presente el sentido bivalente y aun plurivalente que caracteriza a muchas expresiones del cuarto Evangelio, Cullmann ve entrelazarse los conceptos de «templo, comunidad cristiana, y cuerpo de Cristo», nuestro autor viene a la conclusión de que, atendida al menos la tradición sinóptica de Marcos (Mc. 14, 58; 13, 2; 15, 29) en el templo no hecho por mano de hombre que Jesús edifica, se da una alusión cierta al pueblo de Dios que él quiere fundar, y que por tanto la imagen «edificar el templo» corresponde directamente a su paralela de Mt. 16, 18: «edificar la Iglesia», teniendo consiguientemente ambas por objeto la fundación de la nueva sociedad cristiana. Cfr. *Petrus*, pp. 222-224; *Urchristentum*, pp. 73-74 (*id.*, 42; 49-50; 51 ss.).

15. En 1 Pet. 2, 5 ss. el pueblo de los fieles es el templo o «casa espiritual» que se edifica. «Et ipsi tanquam lapides vivi superaedificamini, domus spiritualis...». Y en Eph., 2, 20-22: «in quo (ipso summo angulari lapide Christo) omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini...». Cfr. etiam 1 Cor. 3, 10-17; 2 Cor. 6, 16; id. nota anterior.

La *fundación* se prepara ya en la vida mortal de Jesús, quien echa ahora los fundamentos de la comunidad cristiana. En los testimonios evangélicos de Jesús a este respecto ha de atenderse, dice Cullmann, más a su contenido real que a la presencia o ausencia en ellos de la palabra «ekklesia». Así, por ejemplo, el hecho de la elección y constitución por Cristo del Colegio de los Doce tiene suma importancia en orden a la Iglesia. En él se prepara la fundación de ésta, al par que el número de doce nos hace relacionarla con el pueblo escogido del Antiguo Testamento, representado en sus doce tribus [16].

Pero el momento central es el de la *muerte redentora* de Cristo. Su conciencia mesiánica, que exigía la fundación de su Iglesia, suponía a la vez a ésta fundada sobre el sacrificio de su vida ofrendada por muchos. El oficio del «Siervo de Yahvé» que Jesús era consciente de realizar en sí, exigía la vicariedad de su muerte. Precisamente por este gran acto vicario, en la máxima reducción del «Uno-Cristo», vendría dado el fundamento para la expansión del nuevo «resto de Israel», su Iglesia, a todos los hombres, los «*muchos*» redimidos [17].

Esta correlación entre la fundación de la Iglesia y la muerte de Jesús parece quererla subrayar Mateo, ya al tiempo en que Cristo promete dicha fundación. Así se desprende de todo el contexto de Mt. 16, 17-19: «En Mateo difícilmente puede atribuirse a casualidad el que coincidan precisamente el momento en que Jesús anuncia su Iglesia y el de la primera predicción de su pasión, tanto más cuanto que el Evangelista hace expresamente resaltar esta circunstancia temporal: «desde entonces», es decir, a partir de este momento, «apo tote», después de su manifestación sobre la Iglesia futura, «comenzó Jesús a mostrar a sus discípulos, que tenía que... sufrir mucho... ser entregado a la muerte y resucitar al tercer día (Mt. 16, 21)» [18]. De este modo la muerte de Cristo viene a ser el «terminus a quo» [19], el «verdadero punto de partida para el nuevo pueblo de Dios» [20].

La institución de la Eucaristía, precisamente la víspera de su pasión, viene a confirmar esta correlación. Esta institución «no puede tener otro sentido sino el de que la nueva comunidad viene fundada en su muerte». La «Nueva Alianza» que Jesús anuncia y a la vez funda la víspera de su muerte, en la última Cena, tiene por fin la nueva constitución mesiánica del pueblo de Dios. Alianza nueva y nuevo pueblo de Dios se pertenecen mutuamente [21].

---

16. Cfr. *Petrus*, p. 219.
17. Cfr. supra Parte II, II, A, 1. Id., *Königsherrschaft*, pp. 36-37.
18. *Königsherrschaft*, p. 22.
19. *Ibid.*, p. 19.
20. «...erst sein Tod (ist) eigentlicher Ausgangspunkt des neuen Gottesvolks», *Petrus*, p. 221.
21. *Petrus*, p. 222, coll. 213. La vinculación de la fundación de la Iglesia a la muerte de Jesús adquiriría, dice Cullmann, una confirmación especial en el

La muerte de Cristo no puede venir sin embargo desconectada de su resurrección. La victoria de la Cruz va vinculada a los acontecimientos pascuales: resurrección, ascensión y venida del Espíritu Santo. Si Cristo engendra a su Iglesia en el dolor del Calvario, «Pentecostés marca la hora del nacimiento de la Iglesia», y «significa el comienzo de ésta, la realización del pueblo de Dios en este tiempo final» [22]. Con una palabra complexiva Cullmann denomina todos estos acontecimientos cristológicos: «*das Christusgeschehen*». Así, teológicamente hablando, es este «Christusgeschehen» el que propiamente funda la Iglesia.

Hasta aquí la fundación de la Iglesia. Esta supuesta, había de seguir su *edificación*. «Propiamente hablando, la edificación de la Iglesia se lleva a cabo después de la muerte de Jesús, supuesta ya establecida la Nueva Alianza» [23]. Los apóstoles tienen en ella un papel decisivo. Si ya su *elección* preparaba la fundación de la Iglesia, el *mandato de la misión* con el consiguiente envío a misionar daba comienzo a la edificación de la misma.

Sin embargo, los apóstoles no son meros edificadores. Pablo dice de la Iglesia que está fundada sobre ellos (Eph. 2, 20). Como en el Espíritu Santo, Pablo reconoce en el Apostolado un elemento constitutivo de la Iglesia. Atendido el hecho históricamente único del Apostolado, hay que decir que todo *acontecimiento apostólico* es acontecimiento fundador (Gründungsgeschehen). Forma, pues, también parte en la fundación de la Iglesia y pertenece con Cristo a lo que Cullmann llama «*tiempo de la Encarnación*» [24]. Siendo nota esencial del Apóstol ser testigo ocular de la resurrección de Cristo, la Iglesia no podía venir constituída sino sólo a partir de la resurrección que sigue a la muerte del Señor.

B.—El tiempo presente de la Iglesia

El punto de partida para la justa apreciación de la escatología neotestamentaria no puede ser la alternativa de un dilema: presente o futuro. La escatología consecuente de A. Schweitzer y de sus discípulos, colocándose

---

texto Mt. 16, 17-19, admitida su hipótesis sobre el marco exegético real al que pertenece la perícopa: ésta la encuentra Mateo aislada en la tradición hablada o escrita, y la armoniza en el contexto de la escena de Cesarea de Filipo. El verdadero marco sería sin embargo, según él, Lc. 22, 31-34, en la última Cena, con ocasión de la exhortación de Jesús a Pedro a que confirme a sus hermanos en la fe. Cfr. *Petrus*, pp. 190-206, sobre todo pp. 200, 205, 206.—La promesa de la Iglesia hecha a Pedro en esta ocasión, precisamente la víspera de su muerte, pondría de relieve más la correlación de que hablamos. Esta con todo queda en pie, dice, independientemente de su teoría.

22. *Königsherrschaft*, p. 20.

23. *Petrus*, p. 221.

24. *Ibid.*, p. 237. En este carácter único del Apostolado, intransferible e irrepetible «ephapax», se funda Cullmann para negar la sucesión apostólica, y éste es uno de los aspectos que, según él, delatan en la concepción católica de la Iglesia lo que Cullmann llama la «Verabsolutierung der Gegenwart».

en *un punto de visión esencialmente futurista,* ha exorbitado el elemento «espera del futuro», desvalorizando el tiempo presente. Por su parte C. H. Dodd y su escuela de la «*escatología realizada*» (realised eschatology), al atribuir valor sólo al presente obtiene, por el contrario, una visión unilateral del problema [25]. En ambos casos la escatología neotestamentaria viene considerada en una falsa perspectiva.

El punto de partida ha de ser el que lleve a síntesis los dos elementos al parecer antitéticos del dilema: presente y futuro, o lo que es lo mismo, cumplimiento y promesa (Verheissung und Erfüllung). El *Nuevo Testamento* no es ni sólo presente, ni sólo futuro, sino ambas cosas a la vez, integrado esencialmente por la tensión dinámica de lo «ya realizado» (schon erfüllt) y lo «aún no cumplido plenamente» (noch nicht vollendet). Pero ¿en virtud de qué vienen a armonizarse estos elementos antitéticos? En virtud de la persona de Cristo.

Con su aparición, Cristo viene a constituir el centro de la historia de la salud. La orientación hacia un futuro mesiánico, futuro que era en el judaísmo el centro de la historia, viene para el Nuevo Testamento polarizada en torno a Jesucristo y a su obra redentora, que se constituye así en centro de la historia de la salud. Jesús tiene conciencia de que en él se instaura un tiempo nuevo: el tiempo de las realidades mesiánicas. A su vez la comunidad cristiana tiene fe en este hecho central de Cristo, y sobre todo a partir de la resurrección del Señor ella constituye este hecho en norma propia. Su orientación no es ya hacia el futuro, como en el judaísmo, sino hacia el pasado de Cristo. Precisamente esa orientación será lo específicamente nuevo del cristianismo y su distintivo respecto del judaísmo [26]. En virtud de la batalla decisiva ganada por Cristo en la Cruz, la comunidad primera experimenta que ha entrado en el tiempo nuevo de las realizaciones. Con todo, si vencido, el enemigo no está aún plenamente derrotado, y ha de pasar un tiempo de intervalo hasta que pueda *celebrarse* el triunfo final (Victory Day) [27]. Por eso la comu-

---

25. C. H. Dodd con sus obras: *The parables of the Kingdom,* 1935, *The Apostolic Preaching,* 1936, daba origen a la «realised escathology». Esta tiene auge entre los teólogos anglo-americanos. Cullmann conoce esta escuela, pero, fuera de dedicarle alguna referencia (v. gr., *Der Staat im N. T.,* 1956, p. 63, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* 1956, p. 57), nuestro autor permanece dentro del marco de las escuelas escatológicas alemanas, impugnando sobre todo la escatología consecuente.

26. Cfr. supra, Parte II, I, n. 2.

27. Cullmann usa esta imagen de la batalla decisiva y del triunfo final, el «Victory Day», fundado en la doble significación del verbo «Katargeo»: someter, aniquilar. La primera viene usada para significar la victoria que Cristo reporta en la Cruz sojuzgando a los enemigos: pecado, muerte... La segunda declara el pleno aniquilamiento de ellos. Así por ejemplo, en 2 Tim. 1, 10; 1 Cor. 15, 26: en ambos casos se usa el verbo «Katargeo» para significar la victoria decisiva sobre la muerte. Sin embargo en 2 Tim. 1, 10 la muerte viene sólo sometida, en 1 Cor. 15, 26 viene definitivamente vencida. Cfr. *Königsherrschaft,* p. 17; *Christologie,* p. 232.

nidad cristiana mantiene la perspectiva que le da la esperanza en el futuro del «Día de la Victoria», pero la seguridad del triunfo la deriva de la batalla decisiva ganada ya en el pasado por Cristo. El centro por el que ella se norma queda para siempre constituído en Jesucristo, causa de las realidades cristianas que la comunidad ha comenzado ya a experimentar.

Con esto, el Nuevo Testamento nos testimonia la existencia de un tiempo del cumplimiento que comienza en Cristo y que acabará cuando ese cumplimiento sea pleno, al final.

—Si la fundación de la Iglesia presupone ya un cierto tiempo en el que ésta exista, sin embargo su edificación o desarrollo exige que este tiempo sea algo más largo que el que los escatólogos consecuentes afirman que previó Jesús. De poco hubiera servido que Cristo hubiese fundado su Iglesia, si al tiempo que él la fundaba, la historia humana tocaba ya a su fin.

Contra este segundo presupuesto de la escatología consecuente, nos demuestra Cullmann cómo en la mente de Jesús simultánea a la idea de la edificación, se da ya al tiempo de su vida mortal la persuasión de un período ulterior que seguirá a su muerte, en el que se desarrolle la Iglesia por él fundada.

Esa persuasión de Jesús la compartía también la Iglesia primitiva.

1.—*Jesús previó un tiempo intermedio para la realización de la Iglesia.*

En efecto, la predicación de Jesús sobre la proximidad del reino, más que caracterizar el futuro, nos testimonia el presente del reino. Las primeras palabras de la actuación evangélica de Jesús nos definen la situación del reino que él anuncia: «peplerõtai ho Kairos kai eggiken he basileia tou Theou» (Mc., 1, 15). El tiempo se ha cumplido (en perfecto), y si el reino de Dios final está próximo es porque, al dar comienzo ahora su realización, se ha acercado hasta nosotros, y se nos ha hecho así presente. Tal es la fuerza del perfecto griego aquí empleado: «eggiken». La constatación de Cristo tiene, es verdad, en primer lugar un sentido cronológico: Cristo proclama que en la cronología de los «kairoi», el de su aparición histórica tiene ya su cumplimiento. Sin embargo, no cabe duda que la constatación no es meramente cronológica, sino que posee ulteriormente un sentido superior teológico: Cristo expresa la persuasión de que su aparición es el acontecimiento decisivo que introduce la venida del reino, que con él se abre el período de esta fase final.

Ya los milagros que Jesús obra durante su vida pública son un anticipo del reino. Jesús tiene conciencia que en él se inaugura el tiempo de las realidades mesiánicas. Por eso a la embajada del Bautista que le pregunta si es él el Mesías esperado, Jesús responde simplemente: «Id y

anunciad a Juan las cosas que oís y veis. Los ciegos recobran la vista y los cojos andan. Los leprosos quedan limpios y los sordos oyen. Los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (Mt., 11, 4-5; Lc. 7, 22). En efecto, al curar a los enfermos, al someter el poder de la muerte resucitando muertos, al perdonar los pecados y sojuzgar con ello el poderío del demonio, Cristo comienza a ganar terreno en la instauración de su reino, contra el reino de Satán. Por eso, cuando en nombre de Jesús los demonios se someten aún a sus discípulos, Cristo ve que comienza el ocaso estrepitoso del diablo: «Veía a Satanás caer como un rayo del cielo» (Lc. 10, 18). De su propio poderío sobre el demonio concluye Jesús a la presencia del reino: «Si yo arrojo los demonios con el poder de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc. 11, 20; Mt. 12, 28).

Pero sobre todo a su muerte atribuye Jesús valor de acontecimiento decisivo en orden a la instauración del reino. En las predicciones frecuentes de su pasión, Jesús repite insistentemente que el Hijo del hombre debe morir (Mc. 8, 31 y par.). El tiene conciencia de que ha de realizar en sí el oficio del Siervo de Yahvé en pro de la humanidad entera. De este modo, en la estima de Jesús adquiere su muerte redentora un puesto central dentro del marco de la historia de la salud.

En este sentido hay parte de verdad en la afirmación de A. Schweitzer, según la cual Jesús creyó decisivo el momento de su muerte. No que Jesús creyese que con su muerte coincidiría el de la venida del reino de Dios, de modo que esta coincidencia excluyese, como quiere A. Schweitzer, un intervalo de tiempo entre su muerte y la parusía. La afirmación de A. Schweitzer puede ser verdadera en cuanto que, desde el punto de vista de la historia de la salud, Cristo consideró su muerte como un momento de importancia decisiva en orden a la instauración del reino de Dios. «Debería por fin caer fuera de toda discusión, dice Cullmann, el hecho de que Jesús consideró su muerte como el momento decisivo en el plan divino de la salud. Es éste un hecho que no admite refutación sino es empleando el método arbitrario y demasiado cómodo de amputación de la tradición evangélica, método difícilmente justificable desde el punto de vista científico» [28].

Por su parte, con la muerte de Jesús se introduce un intervalo entre ella y la parusía. Se da un buen número de textos que nos aseguran esta previsión de Jesús de un tiempo intermedio. Al Sumo Sacerdote que le conjura les diga si es él el Cristo, Jesús responde: «Yo soy. Y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mc. 14, 62; Mt. 26, 64). Donde Jesús hace distinción entre el momento en que se sentará a la diestra del Padre, y aquel otro en que

28. *Christus*, p. 130.

ha de venir sobre las nubes del cielo.—Pocos días antes de su pasión predecía a sus discípulos un tiempo en el que serían perseguidos y les aseguraba que antes que llegase el fin habría de mediar un tiempo en que primero (prōton) habría de predicarse el Evangelio a todas las gentes (Mc. 13, 10; Mt. 24, 14).

A este mismo tiempo intermedio alude Jesús cuando, después del tiempo de presencia del Esposo, predice a los amigos de éste otro tiempo de ausencia en el que deberán ayunar (Mc. 2, 11; Mt. 9, 15).—Que Jesús no hacía coincidir su muerte con el fin lo proclama además la cita que da a sus discípulos para después de su resurrección en Galilea: «Después que resucite os precederé a Galilea».—Sobre todo el mandato de la misión a los gentiles que aquí en Galilea da Jesús a los suyos, demuestra a las claras que Cristo previó un tiempo para después de su muerte (Mt. 28, 19 ss.; Mc. 16, 15 ss). Más, él les asegura que estará con ellos, asistiéndoles en la misión, todos los días de ese entretiempo hasta el fin de este eón.

A vista de estos testimonios Cullmann concluye categóricamente: «La cuestión sobre si Jesús previó un tiempo intermedio (Zwischenzeit) ha de ser por tanto resuelta afirmativamente» [29].

A la luz de esta conclusión conviene considerar aquellos tres textos a los que la escatología consecuente ha dado un relieve especial, por creerlos singularmente probativos de su tesis. En ellos, a su juicio, Jesús determina una fecha concreta para la venida de la parusía. Así por ejemplo en Mc. 9, 1: «En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no verán la muerte hasta que vean el reino de Dios venir con poder». Al tiempo de la misión de los Doce, Jesús les dice, Mt. 10, 23: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; en verdad os digo, no acabaréis con las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del hombre». Según A. Schweitzer, Jesús muestra aquí su persuasión de que el reino aparecerá estando él aún en vida, al tiempo que los apóstoles están de camino, empeñados en la misión. El tercer texto nos lo da Mc. 13, 30: «En verdad os digo que no pasará esta generación sin que todo esto suceda».

La exégesis de estos textos, dice Cullmann [30], es difícil y existe toda una gama de interpretaciones diferentes, prueba evidente de que el sentido de los textos es obscuro. En este caso, es norma fundamental de exégesis que se interpreten los pasajes obscuros a la luz de los correspondientes de sentido claro.

Tenemos efectivamente en el Nuevo Testamento palabras insistentes de Jesús que nos prohiben claramente especular acerca del «*cuándo*» de la venida del reino de Dios. «Velad, porque no sabéis en qué día viene vuestro Señor» (Mt. 24, 42). Como el Señor de la casa que no sabe cuándo se

29. *Ibid.*, p. 131.
30. *Le retour.*, p. 21 ss.

presentará el ladrón, debe siempre vigilar, así también «vosotros estad preparados, porque el Hijo del hombre vendrá en la hora en que no pensáis» (Lc. 12, 39-40; Coll. 1 Thess. 5, 2). Las vírgenes prudentes deben velar, porque no saben cuándo llegará el Esposo (Mt. 25, 10).

Dios es el Señor del tiempo y la venida del reino depende de su voluntad libérrima. La nueva *creación* al final irrumpirá como un acto soberano de Dios, independientemente de la voluntad humana [31], obedeciendo a un mandato divino similar a aquel que dió origen a la primera creación: ¡Hágase la luz!—Asimismo, al entendimiento humano le está vedado conocer la fecha del día del Señor: «Del día aquél y la hora, nadie sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc. 13, 32; Mt. 24, 36). De ningún otro misterio, dice Cullmann, se afirma tan categóricamente la incapacidad humana para conocerlo, como lo hace de éste el presente texto. Jesús repetirá a sus discípulos momentos antes de su ascensión: «No os toca a vosotros conocer el tiempo y la hora que el Padre ha fijado por su propio poder...» (Act. 1, 7).

Afirmaciones tan manifiestas de Jesús excluyen por tanto su voluntad de determinar una fecha concreta para la venida de la parusía. Contra esta voluntad general de Jesús iría, pues, todo conato de interpretar los tres textos discutidos como determinaciones de esa fecha.

Y ¿qué decir de las interpretaciones que da a estos textos la escatología consecuente, si éstas, además de abogar por la vedada fijación de una fecha, vienen a colocar ésta en un tiempo tal que hace imposible aquel tiempo intermedio que ciertamente preveía Jesús? A la luz, pues, de los textos claros que probaban esta previsión en la mente de Jesús, se nos imponen una vez más como equivocadas las interpretaciones que ven en estos tres textos controvertidos un anuncio de la irrupción inmediata de la parusía.

Pero aun en el caso de querer ver en estos textos una determinación real hecha por Jesús del día de la parusía, la exégesis no ha de caer necesariamente del lado de la escatología consecuente. La inmensa mayoría de los exégetas de las diferentes escuelas niega hoy, de hecho, ese sentido escatológico consecuente a dichos textos [32]. Recientemente, por ejemplo, se ve en Mt. 10, 23 una referencia hecha por Jesús a la conversión de Israel al fin de los tiempos, de una manera análoga a como lo hace Pablo en Rom. 11, 25. El sentido del texto sería: a vosotros, discípulos, no os

31. Cfr. supra, Parte I, I, n. 2.

32. Cullmann cita entre éstos a J. SCHNIEWIN: *Das Neue Testament Deutsch*; W. MICHAELIS: *Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, 1942, y sobre todo W. G. KÜMMEL: *Verheissung und Erfüllung*, 1945[1] (1953[2]). Cfr. *Le retour...*, p. 24, *Christus*, p. 76.

tocará llevar a término esta conversión, por lo tanto huíd de una ciudad a otra [33].

Cullmann recoge dos interpretaciones recientes de la palabra «genea» en Mc. 13, 30. La primera ve en esa palabra significados a los judíos que vivirán al fin de los tiempos, y que entonces se convertirán [34]. La interpretación de Mc. 13, 30 coincidiría en este caso con la de Mt. 10, 23. La segunda interpreta la palabra «genea», en el mismo sentido que tiene en boca de Jesús la expresión: «esta generación corrompida y perversa», es decir, en el sentido general de «clase de hombres». En Mc. 13, 30 nos diría Jesús que la naturaleza del hombre inclinada al mal durará hasta el fin [35].

Jesús previó, pues, un tiempo intermedio. ¿Qué denominación merece este «entretiempo»? En la previsión de Jesús este intervalo va destinado al cumplimiento cada vez mayor de las realidades mesiánicas, suprimiendo en lo posible los efectos del reino de Satán, pecado y muerte, en orden a la instauración plena del reino de Dios. Son éstas las victorias parciales que derivan, como veíamos, de aquella batalla decisiva que ganó Cristo en la Cruz, y se ordenan todas al día de la Victoria total. Precisamente en la transformación que ellas suponen en orden a la instauración plena del reino, consiste la continuación de la obra de Jesús en este intervalo. El Espíritu Santo tiene en ella un papel de máxima importancia, como fuerza de transformación, como veremos más adelante.

Esto supuesto, advertimos en seguida que es ésta precisamente la tarea de la Iglesia para este tiempo presente. Sobre la Iglesia descendía visiblemente el Espíritu Santo el día de Pentecostés, para asistirla, como Espíritu de Cristo, en el llevar a cabo la obra de Cristo. Así el tiempo presente, que coincide con el entretiempo previsto por Jesús, es en la mente de éste el *«tiempo de la Iglesia»* (die Zeit der Kirche). Tiempo presente, tiempo intermedio, tiempo de la Iglesia, son diversas expresiones para denominar, desde diferentes puntos de vista, la misma realidad del tiempo que vivimos.

Con razón escribe Cullmann: «Si —como queda demostrado— Jesús dió por supuesto un espacio de tiempo intermedio entre su muerte expiatoria, decisiva para la salud, y su parusía, tuvo también necesariamente que asignar a sus discípulos una tarea que llevar a cabo en este entretiempo —sea cual fuere su duración, la cual no constituye aquí problema esencial. Considerado a esta luz, se nos esclarece el dicho de Jesús sobre la Iglesia en Mt. 16, 18, contra cuya autenticidad no se puede ya aducir razón alguna objetiva, si la palabra «ekklesia» se compara con su equivalente aramea» [36].

---

33. J. Schniewind: *Das Neue Testament...*, ad locum.
34. *Ibid.*, ad loc.
35. W. Michaelis: *Der Herr...*, p. 30.
36. Cfr. *Christus*, pp. 131-132.

En efecto, el texto de Mateo, 16, 18 viene por una parte a confirmarnos en la previsión de Jesús de ese tiempo intermedio, de la que nos persuadían ya los otros textos, y a la vez en él califica Jesús este tiempo presente como «tiempo de la Iglesia». Al tiempo de su vida mortal, él nos remite a un futuro «oikodomesō», para la instauración de su Iglesia. Si, como indicábamos [37], por el contexto de la perícopa —a la que sigue inmediatamente la primera predicción de la pasión, «apo tote»—, el Evangelista nos remite con ese futuro a la muerte de Cristo, como al momento de la fundación de la Iglesia, la misma perícopa nos hace pensar en un tiempo después de la muerte de Jesús, tiempo de la Iglesia, en orden a la edificación de ésta. La doble contraposición: «atar y desatar», y sobre todo «tierra y cielo» nos persuade de que, efectivamente, Jesús previó la realización de su Iglesia ya para este período presente, sin hacerla coincidir con la plena instauración del reino de Dios, al final de los tiempos. De otro modo la contraposición entre tierra y cielo carecería de sentido.

La perícopa sobre la edificación del templo (Mc. 14, 58, coll. Jo. 2, 19), en la que viene expresada una idea paralela a la de Mt. 16, 18, nos confirma en la misma previsión de Jesús de un tiempo intermedio, destinado a la edificación de la Iglesia.—Las palabras de la institución de la Eucaristía nos aseguran en lo mismo. La «Nueva Alianza» que Jesús establece la víspera de su muerte dice relación al nuevo pueblo de Dios, y con ella Jesús anuncia la constitución de la comunidad cristiana para el tiempo después de su muerte.—Una vez más, el mandato de la misión a los gentiles que nos cercioraba de la existencia de un entretiempo, nos califica al mismo como tiempo de la Iglesia. Sin duda, la tarea de la evangelización es tarea principal en la edificación de la Iglesia, que ha de incorporar a su edificio social todos los pueblos.

En conclusión: todo nos persuade que, en la mente de Jesús, el tiempo intermedio es el tiempo presente de la Iglesia, destinado a su edificación.

2.—*La comunidad primera tenía conciencia del tiempo de la Iglesia.*

De esta persuasión de Jesús participa plenamente la comunidad primera cristiana. Ella también cuenta con un entretiempo al que califica como tiempo de la Iglesia. «La comunidad primitiva tiene plena seguridad de que el período presente de la historia de la salud es el *tiempo de la Iglesia,* cuerpo terrestre de Cristo... Ya desde el primer momento tuvo ella la persuasión de vivir en un período cuyos límites y contenido venían exactamente definidos entre la ascensión de Cristo y su parusía» [38]. De esta

37. Cfr. supra Parte II, II, n. 3.
38. *Christus,* p. 132.

persuasión encontramos trazas claras ya en la primera página del libro de los *Hechos de los Apóstoles*. Los dos varones que, en vestiduras blancas, se presentan a los discípulos, espectadores atónitos de la ascensión del Señor, les anuncian: «...Este Jesús que os ha sido arrebatado al cielo, vendrá de la misma manera (houtôs) que le habéis visto subir al cielo» (Act. 1, 11), a saber, sobre una nube. «La analogía de los acontecimientos que marcan los límites, aclara Cullmann, nos dan a entender la *unidad* del período de tiempo entre ellos comprendido». Se nos ocurre hacer notar el paralelo entre esta delimitación del entretiempo y la que considerábamos anteriormente hacía Jesús ante el Sumo Sacerdote: «...Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del Cielo» (Mc. 14, 62; Mt. 26, 64)[39]. Jesús mismo limita aquí este tiempo presente entre la sesión a la diestra del Padre, que sigue a su ascensión, y su venida sobre las nubes en la parusía.

Los primeros cristianos habían asistido a aquel irrumpir de las realidades mesiánicas, que en sus milagros acompañan la aparición de Jesús, en su predicación evangélica. La *resurrección de Cristo* es para ellos la coronación de todas estas realidades. Ningún acontecimiento, ni del pasado, *ni del futuro,* tendrá para los primeros cristianos una importancia tan grande como éste. De ahí que vean en él un hecho central y que se rijan por ese centro como norma. Al normarse por el pasado de Cristo, el cristianismo, como decíamos, deja de ser algo esencialmente futurista, como el judaísmo, y testimonia a las claras su fe en el tiempo nuevo de las realidades cristianas, el «nuevo eón» que Cristo inaugura. Los primeros cristianos sienten que el «plerousthai» (Mc. 1, 15) ha tenido ya lugar en Cristo y que, por tanto, no es la parusía, sino la Cruz y la resurrección de Cristo lo que forma el centro y da su sentido a toda la historia.

De este centro sienten ellos que derivan todas las realidades cristianas del tiempo presente. «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (Mt. 11, 4), son las señalas que Cristo encarga dar al Bautista como pruebas de la inauguración del tiempo de las realidades mesiánicas. Precisamente estas mismas funciones mesiánicas son las que Cristo ordena ejercitar a sus apóstoles, ya en la primera misión de los Doce. Cullmann hace notar el paralelo entre la respuesta al Bautista y el mandato de Jesús en esta ocasión: «...Id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel y anunciad: «El reino de los Cielos está cerca». Curad

39. San Pedro, ya en los primeros días de la Iglesia, en su sermón a la multitud después de la curación del cojo que mendigaba junto a la «Puerta *Bella*» del Templo, nos muestra esta misma conciencia del tiempo intermedio, limitado por la ascensión y la parusía del Señor: «Conviene que el cielo reciba a Jesucristo, hasta que venga el tiempo de la restauración plena (apokatástasis pantôn)» (Act. 3, 21). Cfr. etiam Apoc. 1, 7.

a los enfermos, resucitad a los muertos, sanad a los leprosos, arrojad a los demonios» (Mt. 10, 6-8). Con esto da Jesús a entender que para él no sólo en su persona y en su obra, sino también en la persona y obra de sus apóstoles se continúan las realidades mesiánicas. De hecho, los primeros cristianos tienen conciencia del cumplimiento de éstas en la Iglesia. Así el cumplimiento en la persona de Jesús se continúa en la comunidad cristiana, y a su vez toda realización en la Iglesia nos remite, como a su origen, a la realización en Cristo [40].

Si, pues, para los primeros cristianos el centro lo forman la Cruz y la resurrección, y tienen ellos la persuasión de vivir, en este tiempo de la Iglesia, las realidades que dimanan de ese centro, ¿se contentan también con ese pasado y ese presente? ¿Cierra así la comunidad primitiva sus horizontes hacia el futuro?—De ninguna manera.

La esperanza escatológica se da en el cristianismo primitivo en toda su intensidad. Más, esta intensidad sube ahora de grado [41]. Precisamente este aumento de intensidad en la expectación escatológica neotestamentaria es el que da pie de nuevo en nuestros días a la escatología consecuente para afirmar que en el Nuevo Testamento la escatología constituye el centro de la historia. Lo hacen así los discípulos de A. Schweitzer: M. Werner y F. Buri [42]. M. Werner acentúa poderosamente la «*expectación del fin próximo*» (Naherwartung). A su vez F. Buri atiende a los problemas que suscita en la comunidad cristiana primitiva la *dilación de la parusía* (Parusieverzögerung). Cuando el correr del tiempo demuestra fallida su esperanza en la venida del fin, los primeros cristianos, en un cambio de dirección, se orientan hacia el pasado de Cristo. Es la tentativa «genial» de solución que propone Pablo, dicen. Con todo, esta tentativa no deja de ser un «substitutivo» (Ersatz) de la esperanza próxima, y, como solución al problema de la dilación de la parusía, no pasa de ser una solución de compromiso (Verlegenheitslösung), solución «a posteriori», dentro ya del proceso de desescatologización que provoca el demorarse del fin (nachträglicher Lösungsversuch im Zuge der Enteschatologisierung).

Cullmann, que sostiene siempre la creencia de la comunidad primeva en un tiempo presente de la Iglesia, concede también que, atendido el Nuevo Testamento, ella, igual que Jesús, estimó este tiempo como *corto*. Era lógico que al retardarse la parusía, dejasen los primeros cristianos mostrar su impaciencia y hasta su desilusión ante este hecho. De esta dilación de la parusía sentida por ellos hay trazas claras en todo el Nuevo Testamento. Ya Jesús hablaba de un demorarse del Esposo (Mt. 25, 5),

---

40. *Petrus*, pp. 218-220.
41. *Christus*, pp. 74-75.
42. M. Werner: *Entstehung des Christlichen Dogmas*, 1941. F. Buri: *Das Problem der ausgebliebenen Parusie*, «Schweiz. Theologische Umschau», 1946, pp. 97 ss.

y a los apóstoles acucia la cuestión del «cuándo» de la venida del reino: «Señor, ¿es ahora cuando vas a establecer el reino de Israel?» (Act. 1, 6).— Pablo, que en su primera carta a los tesalonicenses (1 Thes. 4, 15) da a entender su convicción de que estará aún en vida cuando venga la parusía, parece haber cambiado de opinión al tiempo de su segunda a los corintios (2 Cor. 5, 1 ss.): la parusía no tendrá lugar sino después de su muerte, ya que atestigua que deberá pasar primero por el estado de «desnudez». Igualmente en Phil. 1, 23 admite, al menos teóricamente, la posibilidad de una muerte inmediata.

A su vez la segunda epístola de Pedro (2 Pet. 3, 3 ss.), declara la existencia de algunos que se mofan por la dilación de la esperada parusía: «¿Qué se ha hecho de su prometida venida? Porque, desde que murieron nuestros mayores, sigue todo lo mismo, como era desde el principio de la creación». El autor de la epístola cuenta aquí, con todo, con una posible dilación, *aun de siglos*: «Queridos, no tenéis que olvidaros de que 'para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día» (Ps. 89, 4). No difiere el Señor su promesa, como piensan algunos, sino que ejercita su paciencia con vosotros, ya que no quiere la perdición de algunos, sino que da a todos ocasión para la penitencia» (2 Pet. 3, 8-9).

Ante esta constatación del retraso del fin, parece debería haberse originado una crisis radical en el cristianismo primitivo si, como quiere la escatología consecuente, la expectación inmediata de la parusía fuese elemento esencial en la escatología del Nuevo Testamento. Sin embargo, el mismo Nuevo Testamento nos testimonia, frente a éste, el hecho de la esperanza neotestamentaria, que sigue viva, fundamentalmente la misma, a pesar de la dilación de la parusía. Ni Pablo, ni Pedro dejan de esperar, y los autores sagrados neotestamentarios, quienes a la hora de redactar sus escritos han tenido ya ocasión de experimentar la dilación, no dejan por eso de darnos testimonio de su esperanza. Así, los Evangelistas, como decíamos, no dudan en transmitirnos palabras de Jesús que parecen prometer su venida para el tiempo de su propia generación (Mc. 9, 1; 13, 30; Mt. 10, 23).

¿Cómo se explican estos dos testimonios, al parecer antagónicos, del Nuevo Testamento? ¿Cómo puede quedar intacta la esperanza neotestamentaria, a pesar del diferirse del fin? Este es el verdadero problema que plantea la dilación de la parusía [43].

La clave para la solución nos la da la *fe, común* a todo el Nuevo Tes-

43. Cfr. O. Cullmann: *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem*, «Theol. Zeitschr.», 2 1947), 177-192. Es respuesta al artículo anteriormente citado (not. 38) de F. Buri. La controversia se prosigue en la misma revista: «Kontroverse Zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie»: F. Buri: *Replik* (*ibid.*, pp. 422-428). O. Cullmann: *Duplik* (*ibid.*, pp. 428-432). Cfr. etiam *Christologie*, pp. 45-46.

tamento, de que con Cristo se ha operado ya una decisión fundamental. El queda así constituído en centro de la historia de la salud, a partir del cual comienza el tiempo de las realizaciones (Erfüllung), que nos garantizan ya lo que queda aún por cumplirse (Vollendung).

La esperanza neotestamentaria supone, pues, la *fe en el pasado de Cristo,* y viene fundada en ésta. Gracias a esta fe es la esperanza del Nuevo Testamento esperanza neotestamentaria en sentido propio, es decir, esperanza *cristiana.* Si esperamos en el cumplimiento perfecto del futuro, es porque tenemos fe en el pasado de Cristo, y en las realidades que en él se inician para nosotros.

Al mismo timpo la esperanza neotestamentaria se apoya en la *fe en el presente de la Iglesia.* Lo que se obraba en vida de Jesús, lo continúa éste obrando en su Iglesia por medio del Espíritu Santo: curaciones de enfermos, resurrecciones de muertos, dones del Espíritu Santo, sobre todo el don de lenguas..., vida cristiana en comunidad de bienes, todo eran *manifestaciones concretas en el presente del pasado de Cristo,* que garantizaban la esperanza en el futuro. He aquí por qué el diferirse de la parusía no provocó la crisis de la esperanza en la Iglesia primitiva.

Ni se puede argüir, con F. Buri, que precisamente la dilación de la parusía debió poner en cuarentena la fe en el pasado, a saber, en el carácter decisivo de la batalla ganada por Cristo en la Cruz, en cuanto que la consecuencia lógica de esta batalla, el «Victory Day», no entraba en vigor. El hecho de que esta crisis de fe, en teoría posible, en realidad, sin embargo, no se provocase en la comunidad cristiana del Nuevo Testamento, es un argumento más que, al par que testimoniarnos la existencia real de esa fe de la comunidad en el pasado de Cristo, nos habla de la firmeza de la misma fe, que se nos acredita así como el verdadero y sólido fundamento para la esperanza neotestamentaria que persiste.

Porque, de hecho, la dilación de la parusía provocó la crisis, no de la fe ni de la esperanza neotestamentarias, sino *sólo de la expectación próxima del fin,* de la «*Naherwartung*». Esta se nos califica así, no como algo central en la escatología del Nuevo Testamento, como lo pretende la escatología consecuente, sino como algo meramente *secundario.* En efecto, la garantía cierta que lo ya cumplido en el pasado y en el presente daba para lo que estaba aún por cumplirse en el futuro, originaba, decíamos, la *intensidad* de la esperanza escatológica en el cristianismo primitivo. La espera a *corto plazo* del fin era sólo una forma peculiar que revestía la intensidad de la esperanza. La forma, sin embargo, no fundaba ni la intensidad de la esperanza, ni la esperanza misma. Por eso, cuando la forma se declara fallida, sigue en pie la esperanza intensa, asegurada por la fe.

En conclusión, en el problema que suscita la dilación de la parusía

conviene distinguir: la fe en el pasado de Cristo y en el presente de la Iglesia, la esperanza en el futuro de la parusía, la expectación próxima a corto plazo del fin. Esta es sólo una forma peculiar que reviste la intensidad de la esperanza neotestamentaria. El retardo de la parusía afecta únicamente a esta expectación próxima, declarándola fallida y con esto convenciéndola de elemento accesorio en la escatología del Nuevo Testamento. Intacta queda, por su parte, la esperanza misma fundada en la fe. Esta unión de la esperanza basada en la fe se nos demuestra así elemento esencial en la escatología neotestamentaria. De la fe en el pasado de Cristo y en la continuación de su obra en el presente de la Iglesia le dimana a la esperanza del Nuevo Testamento la máxima garantía para el cumplimiento perfecto en el futuro, al par que la experiencia de lo ya realizado le acucia el deseo de lo que está aún por realizar. De aquí que suba de grado la intensidad de la esperanza en el cristianismo primitivo. Acuciado por esta esperanza intensa, éste se nos muestra en su tercera dimensión, orientado también hacia el futuro, no ya a pesar de, sino precisamente gracias al esquema cristiano de la fe en el pasado y en el presente.

Por tanto, concluye Cullmann, «juzgando a la luz del cristianismo primitivo, el conjunto de problemas que propone a éste la expectación próxima y la dilación de la parusía, pierde su importancia, si no ya desde el punto de vista psicológico, sí al menos desde el punto de vista *teológico*. Consecuencias teológicas puede tener este problema sólo en los sistemas que colocan el centro de la línea de la salud en la expectación del futuro» [44]. Así por ejemplo las apocalipsis judías y, en su medida, la escatología consecuente.

Con todo lo dicho en el presente capítulo, Cullmann ha dado su respuesta oportuna a la escatología consecuente de A. Schweitzer y de sus actuales discípulos. Nuestro autor ha llegado a ella después de contrapesar unos con otros los textos neotestamentarios, tan complejos en esta materia. La escatología consecuente simplifica injustamente esta complejidad atendiendo sólo a los textos que se refieren al futuro. Sin embargo, sólo atendida esa complejidad puede darse una respuesta apta a la escatología del Nuevo Testamento. En realidad, dice Cullmann, «los textos que suponen una realización, un «hecho cumplido», han de tomarse tan en serio como aquellos que prometen el cumplimiento pleno para el futuro» [45].

Decididamente, pues, falla Cullmann su juicio contra A. Schweitzer y sus discípulos: ¿Por qué se hace tan extremadamente difícil, se pregunta nuestro autor, el coloquio, aun el meramente histórico, con los partidarios de la escatología consecuente? La dificultad proviene de su funda-

44. *Christus*, p. 78.
45. *Das wahre...*, p. 185.

mento histórico-exegético. Los discípulos de A. Schweitzer toman hoy como postulados, sin ulterior discusión, las tesis que el maestro proponía en 1913. Sin embargo, después de tantos años de estudio exegético, el actual estado de cosas da que esas tesis han venido hoy a ser abandonadas por la mayoría de los eruditos de las diferentes escuelas. En concreto, la exégesis de A. Schweitzer a Mt. 10 viene declarada prácticamente imposible por los resultados obtenidos por la «Formgeschichte». Éstos, siendo en puntos particulares más o menos aceptables, se nos imponen, sin embargo, en un punto: en los Evangelios lo que la tradición oral nos transmite son las perícopas sueltas, no el marco en el que vienen encuadradas, ni su concatenación histórica, si se exceptúa el relato de la pasión. La disposición es obra de los Evangelistas y obedece a sus diversos puntos de vista. Esto supuesto, si el marco y concatenación de los hechos en los sinópticos no puede tener pretensiones de exactitud histórica, se ve lo aventurado de la exégesis de A. Schweitzer a Mt. 10.

La escatología consecuente cae, pues, por su base. «De una vez para siempre hemos de dejar constatado, dice Cullmann, que en los sinópticos no se da ni un sólo texto por el que se nos demuestre que Jesús se retractase a causa de la dilación de la parusía, o que, en conexión con ésta, aplazase la venida del reino de Dios para el tiempo de su muerte» [46].

Dejamos para otra ocasión [47] el considerar hasta qué punto queda intacta la eficacia de la respuesta de Cullmann a la escatología consecuente, si se admite con él un error en la creencia de la comunidad primitiva y sobre todo de Jesús respecto a la duración del entretiempo de la Iglesia.

Demostrada, pues, la existencia de un tiempo intermedio que, en la mente de Jesús y en la persuasión de los primeros cristianos, se nos califica como el tiempo de la realización o edificación de la Iglesia, fundada por Cristo, damos un paso más para venir a estudiar las *características* que presenta este tiempo presente de la Iglesia.

III. LAS CARACTERÍSTICAS DEL TIEMPO PRESENTE EN LA IGLESIA

En Cristo logra su centro la línea de la salud. Esta, que es línea esencialmente cronológica, viene así en él a sazón. En efecto, a partir de Cristo que es el «kairos» por antonomasia, se da en el mundo plenitud de tiempo («peplerōtai ho kairos», Mc. 1, 15). No que en ese centro venga todo tiempo sublimado, de modo que a partir de Cristo todo acontecimiento saludable pierda su carácter cronológico, para venir a desenvolverse en una esfera

46. *Ibid.*, p. 184.
47. Cfr. infra, parte III.

superior, fuera de toda categoría temporal [1]. No. Después de los acontecimientos cristológicos que constituyen el centro de la línea de la salud, ésta prosigue su trayectoria desde la mitad hacia el fin. Y la trayectoria continúa siendo una *esencialmente temporal.* La historia actual de la salud prosigue siendo historia, sin sublimarse a meta-historia. Historia es, pues, el tiempo presente de la línea, e historia serán los acontecimientos del fin, la escatología. Cristo no introduce un tiempo nuevo, de naturaleza diversa. A partir de él, el tiempo prosigue siendo el mismo del calendario. Lo nuevo, la característica que Cristo le imprime es la *división cristiana del tiempo.* En ella radican, como veíamos, las diferencias entre judaísmo y cristianismo [2], y de esa división hay que partir cuando, como en el presente capítulo, se intenta caracterizar el tiempo presente de la Iglesia.

En efecto, la posición singular que el tiempo presente ocupa en la nueva división del tiempo que Cristo introduce, nos hace ya augurar su complejidad. Recordemos su localización en la línea de la salud [3].

Atendida la división tripartita del tiempo, el período presente pertenece aún al eón *antiguo,* ni es todavía tiempo escatológico, pues que se nos localiza antes del fin. Sin embargo, si se atiende a la división bipartita cristiana, el tiempo presente en el que vive la Iglesia cae ya plenamente dentro del eón nuevo que Cristo inaugura. Y aunque precede a la parusía, participa con todo ya en las realidades que en este nuevo eón se dan en orden a ella, y por tanto también en su carácter escatológico.

En el seno del tiempo presente se dan así dos fuerzas encontradas, que originan la tensión dinámica del período actual: es la tensión entre el eón antiguo y el eón nuevo, entre el presente y el futuro, entre lo «ya realizado» y lo «aún no plenamente cumplido». Esta tensión es tan característica al tiempo presente, que debido a la complejidad que de ella le dimana, viene nuestro tiempo plenamente diferenciado de las otras etapas de la historia de la salud. Efectivamente, mientras que para los que vivieron los «kairoi» de la línea anteriores a Cristo el sentido de orientación era único hacia el futuro cristológico, aún no logrado, para los que vivimos el tiempo actual de la Iglesia ese sentido de orientación es doble: hacia el pasado y hacia el futuro.

Hacia el pasado: porque más que para ninguna otra época, Cristo constituye para nosotros el centro por el que somos atraídos. Con la inmensa ventaja de que lo que para ellos era futuro sin lograr, es para nosotros pasado ya realizado. A su vez, la orientación hacia el futuro es

---

1. Contra los autores del segundo período, en concreto K. Barth y R. Bultmann, Cullmann no se cansa de insistir en este carácter temporal de la línea actual de la salud, después de Cristo, cfr. v. gr., *Christus,* pp. 79-80; 126-127; *id.,* supra Parte II, I, n. 2.
2. Cfr. supra *l. c.*
3. Cfr. supra *l. c.*

en la nuestra más característica que en ninguna etapa anterior: nosotros tenemos conciencia de que el centro de Cristo es un acontecimiento decisivo, que las realidades cristianas han comenzado y que estamos así inmediatamente abocados, después de nuestro período de transformación, al estadio final en el que sea perfecto el cumplimiento. Por su inmediación al fin, nuestro tiempo presente viene más que ningún otro solicitado por el futuro. Sólo el nuestro es tiempo último, tiempo escatológico, preliminar al fin. Por eso dice Juan a los suyos: «Hijitos, éste es el tiempo final» (1 Jo. 2, 18), haciendo así la síntesis entre el presente: «estin», y el futuro, implícito en el término «eschate õra».

El tiempo presente, decíamos, es el período intermedio entre aquella batalla decisiva de Cristo en la Cruz y el día de la Victoria final. Una vez más nos viene así definida la tensión dinámica que de esta posición intermedia le nace al tiempo presente. El enemigo está ya vencido y con todo sigue aún molestándonos con su táctica de guerrillas que nos impide celebrar el triunfo completo.—Estamos ya al final y todavía no ha llegado el fin.

Esta tensión es algo *esencial* al Nuevo Testamento: «Para quien no supiese estimar suficientemente esta tensión, dice Cullmann, el Nuevo Testamento sería un libro sellado con siete sellos, ya que ella viene tácitamente supuesta en cada una de sus afirmaciones» [4]. Contra los autores del período suprahistórico observa que la verdadera dialéctica y el único dualismo en la escatología del Nuevo Testamento radica, no en el antagonismo entre «lo de acá» y «lo del más allá», ni en la oposición entre el tiempo y la eternidad, sino en la tensión que en la línea siempre temporal de la salud se da entre presente y futuro. La escatología del Nuevo Testamento no es ni sólo presente, como quiere C. H. Dodd, ni sólo futuro, a gusto de A. Schweitzer y sus discípulos, sino ambas cosas a la vez, con la tensión que resulta de ambas tomadas en conjunto.

Al intentar, pues, caracterizar ulteriormente este tiempo presente, sus características nos han de venir necesariamente dadas en relación a esa tensión esencial, y en concreto, a los polos entre los que yace intermedio este tiempo presente a saber: el centro de Cristo, y el final de su parusía.

En efecto: *atendido el centro,* nuestro presente sigue al pasado de Cristo y goza las consecuencias que de él se le derivan. Así, si en el pasado Cristo venció decisivamente al enemigo, redunda de aquí que el tiempo presente sea el tiempo de su señorío decisivo, *el tiempo del reino de Cristo.* Y dado que este señorío lo ejerce Cristo por su Iglesia, la cual ocupa, como veremos, un puesto central en este su reino, el tiempo presente se nos impone ulteriormente como el *tiempo del reino de Cristo por la Iglesia.*

Por su parte, *atendido el futuro,* como el tiempo presente, lo mismo

4. *Christus,* p. 127.

el reino de Cristo y la Iglesia se nos muestran penetrados de ese *carácter escatológico,* que es tendencia hacia la compleción que se dará al fin. El carácter escatológico delata así al tiempo presente como algo incompleto, perentorio, en movimiento hacia lo definitivo: el estadio final del reino de Cristo y de la Iglesia. Se abre con esto para el cristiano un horizonte nuevo que da pábulo a su esperanza y le acucia el deseo, con lo que la tensión sube también de grado.

—De lo dicho se deducen ya las características ulteriores de este intermedio que es el tiempo presente. Penetrado de la tensión fundamental que se establece entre el pasado de Cristo y el futuro de su parusía, el tiempo presente se nos caracteriza como:

A. El tiempo del reino de Cristo por la Iglesia.
B. Reino de Cristo e Iglesia participan del carácter esencialmente escatológico del tiempo presente.

A. *El tiempo del reino de Cristo por la Iglesia*

Los acontecimientos pascuales introducen el tiempo presente. Los primeros cristianos sienten que en él se continúa la historia de la salud, y al intentar expresar el sentido saludable de nuestro tiempo, bajo la impresión jubilosa que les ha producido el triunfo del Señor en su resurrección y ascensión, les brota espontánea y segura una de sus primeras profesiones de fe en Cristo: «Kyrios Christos», «Cristo reina». La confesión caracteriza así paladinamente la nueva etapa de la historia de la salud: estamos en el *tiempo del reino de Cristo.*

Efectivamente, la creencia en el reino actual de Cristo, que viene inaugurado por su resurrección y elevación a la diestra del Padre, está en el centro mismo de la fe del cristianismo primitivo. Puesto a buscar el núcleo de la fe primitiva cristiana, Cullmann lo encuentra en aquellas afirmaciones que tienen por objeto el señorío actual de Cristo: «La afirmación que Cristo reina al presente en el universo entero, que le ha sido concedido todo poder en el cielo y en la tierra, he aquí el núcleo histórico-dogmático de la profesión cristiana de fe que buscamos. Su expresión más sencilla es la fórmula «*Kyrios Christos*» [5]. Con ella profesa la comunidad cristiana, en toda ocasión, su fe en el señorío de Cristo: en sus actos de culto [6], en sus exorcismos [7], en la persecución ante los tribunales romanos,

5. *Les premières confessions...*, p. 48.
6. En Phil. 2, 6-11 han visto los exégetas una cita de Pablo de uno a manera de salmo cristiano, compuesto, al parecer, para la profesión de fe en los actos de culto de la comunidad primitiva. Después de proponer el origen divino de Cristo («en morfe Theon»), y su obra de servidor («morfe doulou labŏn»), el himno acaba con la proclamación del reino actual de Cristo confesándole como Kyrios-Adonai (*ibid.*, pp. 16-17). Cfr. etiam *Christologie*, p. 179.
7. Las profesiones de fe en el señorío de Cristo tienen un puesto prin-

para oponer al del César: «Kyrios Kaisar», el señorío de Cristo: «Kyrios Christos» [8]. La importancia capital de esta profesión de fe nos la hace notar Pablo cuando hablando en general de la «confesión de boca», nos la califica como «un confesar que Jesús es Kyrios» (Rom. 10, 9). La dignidad de Kyrios es tan elevada, que por ella vienen los primeros cristianos a la confesión de la filiación divina de Cristo. «No es la filiación divina por la que se viene a explicar la elevación del Kyrios resucitado, sino que a partir de la dignidad de Kyrios, que posee Cristo después de su resurrección, el cristiano del siglo primero habla de su origen divino y, más tarde, de su segunda venida» [9].

Supuesto que en las fórmulas de confesión de fe de la Iglesia primitiva se nos da la esencia del mensaje cristiano, es fácil adivinar la importancia que una fórmula tan central y característica como ésta de «Kyrios Christos» tiene en la determinación de la esencia de ese mensaje. Éste se nos impone así como el mensaje del reino presente de Cristo.

Para la afirmación del señorío actual de Cristo se apoyan los primeros cristianos en el Antiguo Testamento. En la ascensión del Señor a los Cielos han visto cumplido en Cristo lo que el salmista dice del Mesías Rey: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies» (Ps. 110). Por eso confiesan incansables: «Cristo está sentado a la diestra de Dios», «todos los enemigos le están sometidos». La profesión de fe en la sesión de Cristo a la diestra de Dios viene testimoniada profusamente en el Nuevo Testamento [10]. Prueba de la importancia que le atribuyen los primeros cristianos. «Cristo reina», «todos los enemigos le están sometidos», «Cristo está sentado a la diestra de Dios», son todas expresiones que confluyen a la confesión núcleo: La del reino presente de Cristo, y que tienen su formulación más concisa en la fórmula: «Kyrios Christos». Con todo esto nos testifican los primeros cristianos que precisamente en ese reino de Cristo consiste para ellos el significado que el tiempo presente tiene desde el punto de vista de la historia de la salud.

Con estar persuadidos los primeros cristianos que el reino de Cristo en el tiempo presente se ejerce primariamente sobre su Iglesia, sin em-

---

cipal en los exorcismos. Al poder de las fuerzas invisibles y demonios se opone así el poder superior de Cristo, a cuyo dominio han quedado sujetos con la victoria que el Señor ha reportado sobre ellos. *Les premières confessions*, p. 18.

8. El título de Kyrios, siendo atributo divino (igual al hebreo Adonai), los cristianos no podían atribuírselo al César. Sólo a Cristo había concedido Dios el nombre sobre todo nombre. De ahí el conflicto ante esta arrogación por los emperadores de un título divino. *Les premières confessions*, pp. 21 ss. Id., *Der Staat im N. T.*, v. gr., p. 46.

9. *Les premières confessions*, p. 47. *Christologie*, p. 223.

10. Cullmann da las siguientes citas: Rom. 8, 34; 1 Cor. 15, 25; Col. 3, 1; Eph. 1, 20; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 13; 1 Pet. 3, 22; Act. 2, 34; 5, 31; 7, 55; Apoc. 3, 21; Mt. 22, 44; 26, 64; Mc. 12, 36; 14, 62; 16, 19; Lc. 20, 42; 22, 69. Cfr. *Königsherrschaft*, p. 5, not. 1. *Christologie*, pp. 229-230.

bargo no restringen a ella el señorío de Cristo. La obra de la redención no se circunscribe a solos los hombres. En ella participa la creación entera, que gime por su plena liberación (Rom. 8, 21-22). La victoria de Cristo sobre sus enemigos en su muerte y resurrección tiene así transcendencia cósmica. A partir de Cristo, el universo todo viene captado más eficazmente dentro del campo de acción al que se extiende el influjo que irradia de la franja estrecha que forman los acontecimientos de la historia de la salud. Esta transcendencia cósmica de la obra redentora de Cristo viene afirmada por los primeros cristianos en las fórmulas con que profesan su fe en el universalismo de ese reino.

En efecto, las más desarrolladas de las fórmulas de fe no se contentan con la confesión escueta de la sesión a la diestra de Dios, y añaden la sumisión a Cristo de los poderes invisibles. «...Él está a la diestra de Dios, después que subió al cielo y se le sometieron los ángeles, las potestades y poderes», dice la confesión de 1 Pet. 3, 22. Donde quiera que estos poderes invisibles se hallen, han de someterse al señorío de Cristo. Pablo lo da a entender cuando solemnemente afirma que *todo ser,* sea de los celestes, terrestres o infernales, ha de doblar la rodilla al nombre sobre todo nombre que se le ha dado a Jesucristo: Kyrios. Y que «toda lengua debe confesar («exomologeisthai», cfr. Is. 45, 23), a gloria de Dios Padre, que *Jesucristo es Señor*» (Phil. 2, 10-11). La fórmula «Kyrios Jesus Christos», viene así coronando esta afirmación del señorío de Jesucristo. Kyrios es nombre sobre todo nombre por ser propio de Dios, correspondiente al «Adonai» del Antiguo Testamento. En él da, pues, Dios a Jesucristo su propio título de dominación.

A este propósito, hace al caso recordar la afirmación de Jesús mismo resucitado: «Se me ha dado todo poder en el cielo y sobre la tierra» («pasa exousia») (Mt. 26, 18). Estas palabras introducen el mandato de bautizar, que vendría a ser, en boca de los cristianos, fórmula de profesión de fe.

También fuera del Nuevo Testamento, en los testimonios del siglo II, la profesión de fe en Cristo se identifica con la confesión de su señorío sobre los poderes visibles e invisibles de la creación. La triple esfera de los seres declarada ya en Phil. 2, 11: los celestes («epourania»), terrestres («epigeia»), e infernales («katachthonia»), triple esfera a la que se extiende el dominio de Cristo y por la que se nos sugiere la universalidad de su reino, aparece regularmente citada en los más antiguos símbolos. Así, por ejemplo, en la confesión de Ignacio de Antioquía (Trall. 9, 1): «...Fué crucificado y murió, viéndolo los seres que están en el cielo, sobre la tierra y debajo de ella» [11]. La carta de Policarpo (2, 1), después de hacer mención de la resurrección, añade que se le han dado a Cristo «la gloria y el trono

11. Cfr. *Les premières confessions,* p. 49. Sobre Phil. 2, 6 ss., cfr. *Christologie,* pp. 223 ss.; 229-231.

a la diestra de Dios», que «se le han sometido los seres celestes, terrestres y todo cuanto tiene aliento de vida».

—A esta fe arraigada de los primeros cristianos en el señorío universal de Jesucristo se debe el que le confiesen también como *mediador en la obra de la creación*. «...En él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles, ya sean los tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades. Todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él. Y él es antes que todas las cosas y todas tienen en él su consistencia» (Col. 1, 16-17). «...Para nosotros no hay sino un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros estamos destinados a él. Y un solo Kyrios, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también por él» (1 Cor. 8, 6). Es la misma idea que se repite en el prólogo del cuarto Evangelio: «...Todo fué hecho por él» (Jo. 1, 3), y en la carta a los Hebreos: «...Por su medio hizo también los mundos» (Hebr. 1, 2).

Este es el panorama magnífico que nos ofrece el reino universal de Cristo. Sus dominios se extienden a la triple esfera de los seres celestes, terrestres e infernales, sobre todos ellos está Cristo como Kyrios, y él es el mediador ante el Padre en la creación del universo.

Pero ¿guarda la Iglesia relación alguna con este reino universal de Cristo? Sí, y ciertamente muy estrecha. Precisamente en los textos en los que se nos describe esa soberanía de Cristo sobre el mundo visible e invisible, ocupa la Iglesia un puesto preeminente.

Después del texto anteriormente citado: Col. 1, 16-17, Cristo, por quien han sido creadas todas las cosas y a quien todas ellas tienden, viene caracterizado en el verso 18 como *cabeza de su cuerpo, la Iglesia*: «Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia, como quien es el principio, primogénito de entre los muertos».—En Eph. 1, después de declarársenos el propósito divino de recapitular («anakephalaiōsasthai»), es decir, reunir bajo una cabeza, Jesucristo, todas las cosas celestes y terrestres (v. 10), en el verso 22 viene nombrado Cristo especialmente como cabeza de la Iglesia, de la que se repite ser su cuerpo: «Todas las cosas rindió debajo de sus pies, y a él le constituyó, por encima de todo, cabeza de la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo».

El título de ser cabeza, aunque compete a Cristo de una manera especial respecto de la Iglesia, le pertenece también respecto de todos los demás seres: «...Él es la cabeza de todo principado y potestad» (Col. 2, 10). Sin embargo sólo la Iglesia viene en los textos llamada «cuerpo de Cristo». Las relaciones, pues, entre Cristo - Iglesia - Universo se nos definen así en las cartas a los efesios y colosenses con los conceptos: cabeza y cuerpo. Con la particularidad notada de que, siendo Cristo *cabeza* de todo el universo y de la Iglesia, *sólo la Iglesia* es *cuerpo de Cristo* y no el universo.

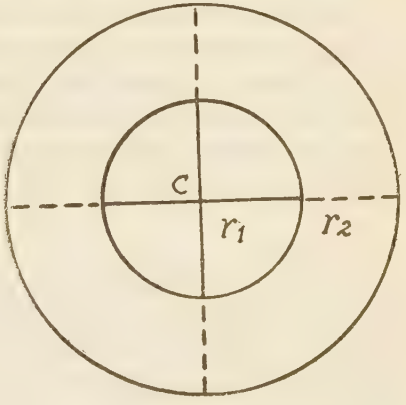
Particularidad singular que nos adentra un poco en la inteligencia del papel que, según el Nuevo Testamento, desempeña la Iglesia en ese reino universal de Cristo. Como cuerpo suyo, la Iglesia es la continuadora en la tierra de la obra de Cristo. Es verdad que el lugar que ella ocupa en el conjunto del reino de Cristo se halla en la esfera de las cosas terrestres («epigeia»), y que, por tanto, sobre este mundo de las cosas visibles y, más en concreto, sobre la comunidad de hombres que componen la Iglesia se ha de ejercer primariamente el influjo de ésta. Sin embargo, su radio de acción se extiende a todo el universo. Lo que en la Iglesia sucede es de transcendencia para todos los seres. Por esto la obra terrena del Cristo encarnado fué decisiva para la sumisión a sí de todas las cosas. Y «por medio de la Iglesia (dia tes ekklesias») se da a conocer a los principados y potestades en la esfera celeste la multiforme sabiduría de Dios» (Eph. 3, 10).

El mundo de las cosas visibles e invisibles viene así regido por Cristo, cabeza, mediante su cuerpo, la Iglesia. Esto no quita que, como cabeza, Cristo reine también sobre la Iglesia, pero lo hace de tal modo que, cuanto más reina en ella, más se la asimila a sí y la hace más apta para reinar con él («symbasileusomen», 2 Tim. 2, 10) [12].

—Las relaciones que Iglesia y universo guardan respecto de Cristo y su reino las sensibiliza Cullmann por medio de dos círculos concéntricos [13].

La superficie del círculo interior representa a la Iglesia, la del exterior al resto del universo. El centro para ambos círculos es el mismo: Cristo.

La totalidad del reino de Cristo viene dada por la suma de las superficies de ambos círculos (r^1+r^2).



$r_1 + r_2$ = Reino de Cristo

C = Cristo
r_1 = Iglesia
r_2 = Universo

12. En la esfera de las cosas terrestres, el reino de Cristo se extiende, no sólo a la Iglesia, sino también al Estado, en cuanto que a Cristo deben someterse también los poderes invisibles que, encarnados en el Estado, ejercen su influjo sobre la tierra. Sobre este interesante tema que suscita la cuestión palpitante de la sumisión del cristiano al Estado, o la no sumisión, según que los poderes del Estado respeten por su parte su sumisión a la señoría de Cristo, o la traspasen arrogándose el título de «Señor» que compete sólo a Cristo, cfr. O. CULLMANN: *Königsherrschaft*, pp. 25, ss.; *Christus*, pp. 169-186; *Der Staat im N. T.*, especialmente, pp. 36-50. *Christologie*, pp. 237-238. Sobre la equivalencia y diferencia entre el título «Kyrios» y «Basileus» cfr. *Christologie*, pp. 227-229.

13. *Christus*, p. 166; *Christologie*, p. 236.

Se adivina, pues, fácilmente cuál sea la posición de la Iglesia dentro del reino total de Cristo: ella ocupa el lugar de ese círculo interior más cercano al centro. Es por tanto la Iglesia la parte más céntrica del reino de Cristo, situada en el corazón mismo de su soberanía (Herzpunkt seiner Herrschaft), y desde donde se atalaya todo el panorama del reino. La Iglesia es a su vez medio normal por el que esta soberanía se extiende del centro común, Cristo, al círculo exterior del universo. Queda así gráficamente representado el papel preeminente de la Iglesia en el reino de Cristo.

Esta preeminencia se deja aún entender más claramente si se considera que los miembros que forman esa parte céntrica de la Iglesia, son hombres que, aun en el caso de ser pecadores, creen en la obra redentora de Cristo y *saben* que por ella se debe a Cristo la soberanía sobre ellos mismos, sobre los demás hombres y sobre el universo entero. Son, pues, los de la Iglesia miembros *conscios* del reino de Cristo y, como tales, a ellos toca anunciar al mundo, que la desconoce, esta sumisión de todo a la soberanía del Kyrios [14].

Aparece así claro el papel de mediadora que tiene la Iglesia en la extensión del reino de Cristo, y cómo, en virtud de él, no puede la Iglesia restringirse a su círculo íntimo, sino que ha necesariamente de interesarse por todo lo que fuera de éste sucede, para ver de integrarlo todo en el reino de Cristo. Porque, de hecho, con la Iglesia ha comenzado ya el período en el que, en el segundo movimiento de la línea de la salud, ha de operarse la integración al Uno - Cristo, de toda la creación. Es ahora cuando la historia general ha de venir incluída en la historia de la salud. De esta manera el tiempo presente que es, como decíamos, el tiempo del reino de Cristo, es a la vez el tiempo del reino de Cristo por la Iglesia [15].

---

14. Completando el esquema podríamos decir que a la Iglesia, parte consciente del reino de Cristo, pertenece como a tal: A) *Respecto al mundo racional*, a) reconocer este reinado en sí misma, b) anunciarlo a los hombres que lo desconocen, c) confesarlo por los que, objetivamente bajo esa soberanía de Cristo, no quieren, subjetivamente, reconocerla (bien sean éstos hombres, bien potestades infernales), d) unir su confesión a la confesión que los poderes angélicos buenos hacen del reinado de Cristo. B) *Respecto al mundo irracional*: hacer formal la confesión material que de este reino hace la creación privada de razón.

15. Por lo dicho se nos muestra la proporción que las dos realidades: Iglesia y reino de Cristo, guardan entre sí. La Iglesia es el reino de Cristo, más, ocupa en él un lugar preeminente. Sin embargo es sólo una parte, aunque céntrica, del reino de Cristo, que no adecua por tanto toda su extensión. Esto considerado el reino de Cristo *espacialmente* (räumlich). Atendida la extensión *en el tiempo* (zeitlich), Iglesia y reino de Cristo coinciden plenamente. El «Christusgeschehen» es el punto de partida para ambos, en concreto: para el reino de Cristo, la ascensión a los cielos con la sesión a la diestra de Dios; para la Iglesia, los acontecimientos pascuales, muerte, resurrección con la venida del Espíritu Santo. El término temporal es también el mismo para los dos: después de su coextensión con la duración del eón actual, reino de Cristo e Iglesia alcanzan hasta la parusía, inclusive. A partir de este punto se hará patente el *reino de Dios*.

Porque se ha de distinguir entre el reino de Cristo («Basileia, tou Yiou») y el

B. Reino de Cristo e Iglesia participan del carácter escatológico del tiempo presente

Hasta aquí las características que, atendido el polo del pasado, se le originan al tiempo presente. Resta ahora que atendamos al polo del futuro que, con el anterior, determina la tensión dinámica de la que decíamos está penetrado este tiempo intermedio.

Atendido el futuro advertimos en seguida que

1. no sólo nuestro tiempo es *tiempo escatológico,*
2. sino que también las realidades cristianas que en él se dan son *realidades escatológicas.*

1.—*Que el tiempo presente sea tiempo escatológico,* lo indicábamos ya suficientemente al comienzo del capítulo. Al declarar la tensión fundamental que al tiempo presente se le derivaba de la división cristiana del tiempo y consiguientemente de su posición intermedia en la línea de la salud, veíamos ya cómo, atendido el futuro, es el nuestro, a diferencia de otros, tiempo final (Endzeit). Por su inmediación al fin, oíamos al Apóstol Juan decir a los suyos que estábamos ya en el tiempo último (1 Jo. 2, 18).

Y es que, una vez alcanzada la altura del centro, la línea de la salud no se estabiliza en él, sino que continúa su trayectoria hasta el fin, eso sí, centrada ahora en Cristo. Sin embargo, esta orientación del tiempo presente hacia el pasado de Cristo, no suprime, sino que, al contrario, supone a la vez la orientación hacia el futuro de su venida final definitiva. Cristo, con las realidades en él ya logradas, Iglesia y reino, *no* declara *abolida* la escatología. Esta queda en el cristianismo *únicamente destro-*

---

reino de Dios («Basileia, tou Theou»). Es verdad que la distinción no tiene lugar *atendido el contenido* (inhaltlich) de ambas realidades. En este sentido, el reino de Cristo es el mismo reino de Dios, tan inseparable de él, como son inseparables el Padre y el Hijo. Sin embargo temporalmente, es decir, *atendido el tiempo* en el que se ejerce, el reino de Cristo se distingue claramente en el Nuevo Testamento del reino de Dios. Mientras éste es una realidad futura (eine rein zukünftige Größe), el reino de Cristo se refiere al tiempo presente: tiene su principio, como decimos, en la ascensión y llega hasta el comienzo del nuevo período que sigue a la parusía, el «aiōn mellōn» de la nueva creación. Pablo es quien con más claridad distingue estos dos reinos. Así, por ejemplo, en Col. 1, 13, donde los redimidos son adjudicados expresamente al reino del Hijo: «(Dios Padre) nos libertó de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor».—En 1 Cor. 15, 24 ss., después de afirmar la necesidad (deī) de que Cristo reine, el reino del Hijo, a quien el Padre ha sometido todas las cosas, viene extendido hasta el tiempo de la segunda venida, en que Cristo, vencidos los enemigos y en especial el «último» de ellos («eschatos echthros»), la muerte, los pondrá todos a los pies del Padre, para someterse después a sí mismo a él, e instaurar con ello el reino en que Dios sea todo en todas las cosas. Cfr. *Königsherrschaft,* pp. 11 ss. *Christologie,* pp. 231 ss., 235.—De todo lo dicho, aparece ya claro cuáles sean las relaciones que las tres realidades: Iglesia — Reino de Cristo — Reino de Dios, guardan entre sí.

nada de su posición central. Pero el pensamiento del cristianismo primitivo sigue siendo escatológico, aunque no «consecuentemente», es decir, no exclusivamente escatológico. Por tanto, como es falso poner la esencia de la escatología cristiana en una única tendencia hacia el futuro, así lo es también, a la inversa, privar al tiempo presente de este horizonte escatológico. A la verdad, el futuro escatológico es uno de los «kairoi» de la línea, y tiene, por consiguiente, su significado y su valor propios, su «ephapax» en la historia de la salud. Es éste el ser cumplimiento, plenitud de la medida de todas las realidades cristianas, medida llena que nos vendrá dada en el día de la Victoria final. Privar por tanto a nuestro tiempo presente de la tendencia a esa llenumbre, sería falsificar nuestro tiempo presente. Este es, pues, tiempo último y tiene necesariamente carácter escatológico.

2.—*Pero del tiempo presente no pueden separarse las realidades cristianas* que se dan en él: reino de Cristo e Iglesia. Las acabamos de nombrar, al intentar caracterizar escatológicamente este nuestro tiempo. Y es que, de hecho, existe entre ellos una correlación mutua: al tiempo presente le dimana su carácter escatológico, aparte de su posición intermedia, también de ser portador de realidades escatológicas, y viceversa, si éstas tienen carácter escatológico es, en parte, porque vienen dadas en un tiempo que no es el definitivo y tiende aún a su plenitud. Pero ¿de dónde le proviene últimamente a este complejo: «tiempo presente - realidades cristianas» el carácter de ser incompleto, con esa consiguiente movilidad hacia la plenitud del fin?

La causa es una ontológica y radica en la *naturaleza misma de la obra redentora de Cristo,* en la que se centra nuestro tiempo presente. Con ella venció Cristo a los enemigos y, como decíamos, en la Cruz se libró la batalla que decidió esta victoria. El demonio y sus poderes todos, visibles e invisibles, la prepotencia del mundo, de la carne («sarx»), del pecado, de la muerte..., quedaron decididamente vencidos en la Cruz. En el estado actual de cosas, no se da ya la posibilidad de una reversibilidad, una vicisitud que nos pusiese de nuevo en la angustia de un estado análogo al paradisíaco después de la caída, en el que tuviésemos necesidad de una nueva redención. No. La obra redentora de Cristo está ahí en el centro decidiendo los tiempos, y a partir de Cristo comienza el tiempo de su reino. Y sin embargo, en la misma naturaleza de la obra redentora de Cristo radica el que la batalla de la Cruz, si *decisiva,* no sea aún *definitiva.* Los enemigos están vencidos, pero no aniquilados. Están solamente «atados» al dominio de Cristo, de modo que pueden aún revolverse contra él, e incluso soltar parcialmente la cadena. Así, por ejemplo, en las grandes persecuciones que ha sufrido la Iglesia a través de la historia. Después de la batalla decisiva, es todavía necesario librar las batallas parciales que el enemigo

nos presenta diariamente, hasta que por estas victorias parciales vengamos al día de la Victoria definitiva, en que celebremos el triunfo final.

Por este doble carácter de la sumisión actual a Cristo de los poderes enemigos se explican las frases, aparentemente contrarias, del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, si en 1 Pet. 3, 22 la sumisión de los poderes viene dada antes de la sesión de Cristo a la diestra de Dios, se ha de entender esto de la sumisión decisiva que dió comienzo con la obra redentora de Cristo. Mientras que en Hebr. 10, 13 se nos presenta al mismo, sentado a la diestra de Dios, y esperando todavía la victoria definitiva sobre los enemigos: «...Después de ofrecer un solo sacrificio por los pecados, se sentó para siempre a la diestra de Dios, aguardando, por lo demás, a que sus enemigos sean puestos como escabel de sus pies».—El pasaje 1 Cor. 15, 25-26 alude a este mismo estadio final de sumisión plena que culminará con la rendición del «último enemigo», la muerte. Este doble estadio de sumisión lo expresa también Pablo con el uso del verbo «katargeō» en el doble sentido de someter y aniquilar [16].

Aparece con esto claro que es la naturaleza misma de la obra redentora de Cristo, la que, declarando incompletos al tiempo presente y a sus realidades cristianas: reino de Cristo e Iglesia, origina en ellos esa tendencia hacia su plenitud final, imprimiéndoles con ello el carácter escatológico. Mientras no haya, pues, llegado la plenitud absoluta de los tiempos, la historia de la salud no puede detener la cronología de sus «kairoi», y por tanto nuestro tiempo presente ha de seguir su camino hacia el fin. Mientras en cualquiera de la triple esfera haya un poder que esquive la plena soberanía del Kyrios, el reino de Cristo tenderá hacia su estadio definitivo. Y mientras se dé en la Iglesia el pecado, proseguirá la acción santificadora del Espíritu Santo, en orden al fin.

Es aquí especialmente, en la Iglesia, donde nosotros mismos palpamos la tensión que a ésta le nace de ese carácter aún no definitivo de la victoria de Cristo. Ella ocupa, como veíamos, un lugar preeminente en el reino de Cristo, reina ya con él, y no obstante está sometida a su dominio. En su cualidad de ser cuerpo de Cristo, la Iglesia es el cuerpo del Resucitado, y sin embargo ha de imitar aún al cuerpo del Crucificado. En efecto, la Iglesia es ya «cuerpo espiritual» («sōma pneumatikon», 1 Cor. 15, 44), posee ya el Espíritu Santo, don escatológico que opera en ella, como «arras»

16. Cfr. Parte II, II, B, not. 27.—Un estadio preliminar al de la sumisión total de los poderes enemigos en el reino de Dios lo constituye el «reino de los mil años» del que nos habla el Apocalipsis (20, 24 ss.), y por el que se nos representa la fase final de este tiempo presente de la Iglesia. El hecho de que este reino de los mil años, perteneciendo todavía al tiempo actual, penetre hasta los primeros acontecimientos del período postparusíaco, es una causa más para la tensión escatológica de la que hablamos. Cfr. *Königsherrschaft*, pp. 14-15, 22-23; *Christologie*, p. 233.

y «primicias», su transformación en el cuerpo de gloria que se logrará al final. Y sin embargo, sigue aún siendo «cuerpo animal» (Sōma psychikon» (1 Cor. 15, 44). Al «pneuma» se opone en ella con toda la fuerza del antagonismo la «sarx», pues que vive en medio de un mundo donde aún perdura el pecado. Por ser cuerpo de pecado ha de pasar la Iglesia por la pasión y la muerte, como Cristo. Por eso dice Pablo: «...Cumplo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo aún por cumplir en orden a su cuerpo que es la Iglesia» (Col. 1, 24). Y del mismo modo los miembros de la Iglesia han de padecer con Cristo, para ser glorificados con Cristo (Rom. 8, 17), morir con él para resucitar también con él (Rom. 6, 3 ss.).

Al hecho de que la Iglesia se compone de hombres pecadores se debe el que se dé en ella lo humano junto a lo divino. Desavenencias, rivalidades mutuas que existen en la Iglesia ya desde sus comienzos y en sus miembros más eminentes: Pablo y Bernabé, Pablo y Pedro (Act. 15, 39; Gal. 2, 11 ss.), murmuraciones de unos fieles contra otros (Act. 6, 1). Los autores sagrados conocen todas estas miserias dentro de la Iglesia, y sin embargo nos testimonian entusiastas cosas grandes de ella: dones del Espíritu Santo, don de lenguas, curaciones milagrosas, resurrecciones de muertos... Con los autores sagrados, los primeros cristianos tienen conciencia de que todas éstas son realidades mesiánicas de este tiempo último, en orden al estadio definitivo. Ellos no son sólo pacientes en medio de este estado de tensión escatológica que suponen esas realizaciones, sino que han de cooperar también con ellas, rechazando la vida de pecado, viviendo la vida de Cristo, especialmente ejercitando la mutua caridad cristiana. Y «todo esto tanto más cuanto que tenemos conciencia del tiempo en que estamos («eidotes ton kairon»), a saber, tiempo de despertar ya del sueño, porque, a la verdad, nuestra salud está ahora más cerca de nosotros que en el tiempo que abrazamos la fe» (Rom. 13, 11). Por eso, porque siente esta cercanía cada vez mayor de la salud final, la Iglesia primitiva ora en sus reuniones litúrgicas, especialmente en la celebración de la Eucaristía: «Ven, Señor», «Maranatha», haciendo así oración de su deseo del fin [17].

---

17. La fórmula aramea: «Maranatha», aunque filológicamente pudiera interpretarse como un indicativo, sin embargo más en conformidad con la traducción griega del Apocalipsis (22, 20): «erchou Kyrie Jesou», prefiere Cullmann traducirla en imperativo. Es, pues, así interpretada, una oración de petición: «Ven, Señor», más que una fórmula de profesión de fe en la segunda venida: «El Señor viene». De hecho, las primeras fórmulas de profesión de fe, en las que se trataba de condensar breve y plásticamente el núcleo de la fe cristiana, se limitan sólo a la confesión del reinado de Cristo. Esto no implica ausencia en los primeros cristianos del horizonte escatológico. En la mentalidad del Nuevo Testamento, el futuro va implícito en la confesión del pasado de la resurrección de Cristo y del presente de su reino con la sesión a la diestra de Dios. Ni juzgaban oportuno en una breve confesión de fe expresar el futuro. La conclusión escatológica de las fórmulas de fe data más bien del siglo II, aunque tenemos también alguna confesión de tipo escatológico en el Nuevo Testamento, v. gr.: 2 Tim, 4, 1: «Te conjuro en la presencia de Dios y de Cristo

Esta es la Iglesia del tiempo presente. Situada en la línea de la salud entre el pasado de Cristo y su futura venida, como todo el complejo «tiempo presente - reino de Cristo», también la Iglesia, y ella especialmente, está invadida de esa tensión que se establece entre esos dos polos. Reina ya con Cristo, está segura de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella (Mt. 16, 18), y sin embargo ha de continuar aún luchando contra los enemigos hasta el día de la Victoria final.

IV.—CARÁCTER ESCATOLÓGICO DE LOS DONES MESIÁNICOS EN LA IGLESIA

A. El Espíritu Santo

Después de considerar en general el carácter escatológico de la Iglesia, pasamos a estudiar en particular este mismo aspecto en los dones mesiánicos concedidos a ésta por Cristo.

El primero en importancia es el Espíritu Santo. A su carácter de don escatológico hemos aludido ya varias veces al hablar de la transformación que en orden al estadio final opera el Pneuma en la Iglesia [1].

Por voluntad de Cristo, la acción del Espíritu Santo en orden al fin se ejerce principalmente en la misión evangelizadora de la Iglesia y en su misión santificadora, especialmente por los sacramentos. Evangelización y sacramentos son a su vez dones mesiánicos de los que goza la Iglesia en el tiempo presente y que vienen también caracterizados escatológicamente.

En el presente capítulo consideraremos al Espíritu Santo como don escatológico operante en la Iglesia y su actividad, tanto en el campo de la escatología social, como de la escatología individual.

1.—*El Espíritu Santo, don escatológico operante en la Iglesia.*

En la primera página del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, a las inmediatas de la ascensión del Señor, oímos a los discípulos preguntar al Resucitado: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino a Israel?» (Act. 1, 6-8). Era una curiosidad sobre el «cuándo» de la venida a Israel del reino de Dios. Jesús rehuye la respuesta: «No os toca a vosotros conocer el tiempo y la hora que el Padre ha fijado por su propio poder». Y al indicarles con esto que el disponer de esta fecha es cosa de sola la omni-

---

Jesús, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos...» (Cfr. etiam Rom. 14, 9-10; 1 Pet. 4, 5) Cfr. *Les premières confessions...*, p. 46. *Christologie*, pp. 215, ss.

1. Cfr. supra Parte II, II, B, 1; II, III, B, 2.

potencia de Dios, les llama al mismo tiempo la atención hacia aquello que al presente interesa a los discípulos: «Por vuestra parte, les dice, recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea y Samaria, y hasta el último confín de la tierra». En orden, pues, al futuro del reino por el que preguntan, sólo una cosa les interesa al presente: recibir la fuerza del Espíritu Santo *para que* —(la frase ilativa tiene sentido final)— fortalecidos con ella, puedan ejercitar el oficio que Cristo les confía, dar testimonio de él con la predicación del Evangelio a los judíos y a los gentiles.

Deshaciendo así fantasías de mesianismo terreno, Cristo hace aquí enfrentarse a sus discípulos con el tiempo presente y la tarea que en él les aguarda en orden al fin. Precisamente en el momento cumbre de su vida, poco antes de su ascensión a los cielos, Cristo promete a los suyos el Espíritu Santo para llevar a cabo su obra y les ordena que esperen en Jerusalén esta investidura de lo alto (Act. 1, 4.8). La Iglesia de Cristo viene así, por voluntad de su Fundador, puesta en una relación especial con el Espíritu de Cristo, en este tiempo intermedio que, desde la ascensión, abarca el período de la ausencia del Señor hasta su segunda venida.

Por eso, debido a esta voluntad de Cristo, el Espíritu Santo asiste a la Iglesia ya desde sus comienzos, más, es en ella un elemento constitutivo suyo. «En Pentecostés, dice Cullmann, se nos hace visible la constitución de la Iglesia por el Pneuma», «el Pneuma pertenece a la substancia de la Iglesia» [2]. Si Cristo había engendrado su Iglesia en el dolor del Calvario, Pentecostés era la hora de su nacimiento. En aquel caer por tierra, merced al don de lenguas, los muros de separación que se daban entre los pueblos diversos asistentes al misterio de Pentecostés, ve Cullmann un primer efecto de esta irrupción del Espíritu Santo en orden a esta constitución de la Iglesia.

De este modo la Iglesia, constituída por el Espíritu Santo, nace bajo el signo escatológico en este tiempo final que el Espíritu inaugura en ella. En efecto, en el momento en que en Pentecostés el Espíritu Santo se posesiona de la comunidad cristiana, Pedro reconoce llegados los «últimos días» («en eschatais hemerais») en los que se cumple la profecía de Joel (Act. 2, 17, coll. Joel. 3, 1-5), y que por tanto ha dado ya comienzo el período escatológico. El profeta caracteriza este período final como el tiempo de las maravillas que Dios obra por el Espíritu en su Iglesia: «Acaecerá en los días postreros, dice Dios, que derramaré de mi Espíritu sobre toda carne y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, etc.». El Espíritu Santo viene así dado como el elemento característico para este tiempo escatológico de la Iglesia. Es verdad que antes de Cristo se dió ya el Espíritu

2. *Christus*, p. 136; *Königsherrschaft*, p. 31.

a los Profetas. Sin embargo, esto fué sólo en virtud de una anticipación divina, un pregusto de aquel derramarse el Espíritu sobre toda carne, es decir, sobre todo el pueblo de Dios, que se reservaba para estos días postreros. Al completarse, pues, en Pentecostés aquel ciclo de acontecimientos cristológicos que constituyen el «Christusgeschehen», Cristo, enviando el Espíritu Santo, al mismo tiempo que hacía nacer la Iglesia, inauguraba este nuestro tiempo escatológico.

Y a la verdad, si el Espíritu Santo imprime al tiempo de la Iglesia ese carácter final, es porque este don dispensado por Cristo a su Iglesia, es un *don esencialmente escatológico*. El Pneuma es por antonomasia el elemento del futuro reino de Dios, donde obtendrá toda su plenitud. En el período presente se nos da sólo parcialmente y en orden al futuro del reino. Pablo acentúa este carácter escatológico del don del Espíritu Santo cuando recuerda que éste es ahora sólo «primicias» («aparche», Rom. 8, 3) y «arras» («arrabōn», 2 Cor. 1, 22) de lo que se nos dará al final. En este sentido hace Cullmann rectamente notar que, según el Nuevo Testamento, lo peculiar del Espíritu Santo en el período actual es caracterizar el tiempo presente como tiempo en el que el Pneuma es para nosotros, fundado en el pasado de Cristo, un anticipo del futuro [3]. Por eso dice Cullmann en otra ocasión [4], que es tema fundamental de toda ética neotestamentaria el que merced al Espíritu Santo y a la fe en la obra redentora de Cristo, el cristiano *es* ya ahora lo que *será* solamente en el futuro, a saber, hombre libre del pecado, santo, siendo así que en realidad esta libertad y santificación se lograrán plenamente sólo al final. Con esto el cristiano continúa condicionado al carácter perentorio del tiempo presente en que vive, ya que la posesión actual del Espíritu no le permite aún enseñorearse del futuro, y el don del Pneuma es sólo «arras» y «primicias» de los bienes del fin.

El don escatológico del Espíritu Santo, en esa tensión hacia la plenitud final, viene a ser en la Iglesia *una fuerza que opera escatológicamente la transformación* de ésta. Siendo el Espíritu Santo el elemento del futuro reino de Dios, es tarea suya operar al presente la transformación de la creación actual, inficionada por el pecado, en vistas a su transfiguración total en la nueva creación. Este milagro de transformación, a partir de Pentecostés, lo opera el Espíritu de Cristo como en lugar propio en la Iglesia. «A vista de lo que el Nuevo Testamento nos enseña de la Iglesia como cuerpo de Cristo, podemos con razón atrevernos a afirmar —dice Cullmann— que en el plan divino de salud la participación en la muerte y resurrección de Cristo va vinculada *a este lugar de la Iglesia*, si no de una manera exclusiva, sí ciertamente en un modo especialísimo. En la

3. *Urchristentum*, p. 37; *Christologie*, p. 234.
4. *Christus*, pp. 65-66.

actual economía divina, *la Iglesia es el lugar donde opera el Espíritu Santo*, aunque por lo demás sea verdad que el Espíritu «sopla donde quiere» (Jo. 3, 8)» [5].

Puesto a designar esta «dynamis» misteriosa que obra actualmente esta transformación escatológica, Cullmann da al Espíritu Santo los nombres más expresivos. Él es para nosotros «fuerza, o, elemento de resurrección» (Auferstehungskraft, Auferstehungselement), «fuerza creadora de Dios» (Schöpfermacht Gottes), «gran potencial de vida» (Grosse Lebensmacht) contra la carne, que es a su vez «poder de muerte» (Todesmacht). Es también el Espíritu «anticipo del fin en el presente» (Vorwegnahme des Endes in der Gegenwart), un «elemento del tiempo final» (endzeitliches Element), elemento por tanto escatológico.

—Este es el Espíritu de Cristo en la Iglesia de Cristo. Pero ¿cuáles son en concreto los campos en los que opera ahora en la Iglesia esta fuerza escatológica de transformación que es el Espíritu Santo? Son dos: el campo de la escatología social y el de la escatología individual

En el campo de la escatología social, el Espíritu Santo opera su máxima función social en la obra de la incorporación de los gentiles a la Iglesia, mediante su asistencia en la predicación del Evangelio. Es ésta la gran encomienda misionera de Cristo a su Iglesia, en la que toma parte activa el Espíritu Santo. Actividad social, la tarea misionera es a la vez actividad *escatológica*, ya que, como veremos, la predicación del Evangelio a los gentiles es uno de los signos precursores del fin.

Comenzada la edificación social de la Iglesia por la predicación del Evangelio, el Espíritu Santo opera la agregación de los miembros a la Iglesia y la santificación individual de cada uno de ellos, especialmente por los sacramentos: Bautismo y Eucaristía. Dejando el tratar en concreto el aspecto escatológico de los sacramentos para el capítulo siguiente, consideraremos en el presente el carácter escatológico de la Transformación que el Espíritu Santo lleva a cabo en los individuos.

2.—*El carácter escatológico de la misión evangelizadora de la Iglesia. El Espíritu Santo opera en ella escatológicamente.*

Una de las causas, y ciertamente no la más pequeña, de la tensión que en el capítulo anterior atribuíamos a la Iglesia, es la que a ésta, en su cualidad de cuerpo de Cristo, le proviene cuando se la considera en relación de los hombres que caen aún fuera de este cuerpo y a los que sin embargo tiende a incorporar a sí, si es que ha de llegar «a la madurez del varón

5. *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, pp. 30, 34.

perfecto y al desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo» (Eph. 4, 13). Ante esta tensión de expansión, la gracia de pertenecer a la Iglesia, cuerpo de Cristo, se convierte para sus miembros en exigencia de cooperar al crecimiento del cuerpo. Viene así la Iglesia a ser para los que a ella pertenecen a la vez gracia y exigencia, derecho conferido y obligación requerida, regalo que se nos hace y tarea que se nos impone [6].

Y ¿cuál es esta tarea? Destinada a hacer crecer el cuerpo de Cristo entre los hombres, seres racionales, entra dentro de la economía divina que sean también hombres los que lleven a cabo ese cometido y por medios racionales. Así la tarea impuesta en el tiempo presente por Cristo a los miembros, aunque pecadores, de su Iglesia en orden a la expansión de ésta es la *predicación del Evangelio*. Por ella da la Iglesia testimonio de Cristo y se convierte en mediadora en la extensión de su reino a todos los hombres [7]. Precisamente de esta conexión entre la predicación misionera y la expansión del reino de Cristo, recibe el tiempo presente su sentido en la historia de la salud: ser, como decíamos, el tiempo del reino de Cristo por la Iglesia, en concreto mediante la anunciación que ésta hace del Evangelio. Si, pues, lo característico en cada época de la línea de la salud constituye el «ephapax» de esa época, bien se puede decir que la tarea misionera es el «ephapax» del tiempo presente. Este se funda por una parte en el «ephapax» central de Cristo, ya que los acontecimientos cristológicos del centro de la línea son los que constituyen el contenido de la predicación misionera. Pero a su vez la anunciación evangélica de la Iglesia dice relación directa al tiempo del fin, cuando todos los pueblos hayan oído el mensaje de Cristo y se haya llenado con esto la condición para la irrupción del reino de Dios (Mt. 24, 14).

Se nos insinúa ya aquí claramente el carácter escatológico de la anunciación del Evangelio. Cullmann atribuye con razón una importancia especial a la concepción por la que los primeros cristianos consideraban la misión evangelizadora como nota característica de esta fase final de la historia de la salud. La idea de que la predicación del Evangelio forma al presente parte en el plan divino para la salvación de los hombres, que por ella se continúa en nuestro tiempo la línea de la salud, viene en el cristianismo primitivo precisada en forma escatológica: el fin vendrá sólo cuando se haya anunciado el Evangelio a todas las gentes [8].

Esta es la persuasión íntima del Nuevo Testamento que nos testimonia así el carácter escatológico de la predicación evangélica a los gentiles [8a].

---

6. Con la expresión de Cullmann diríamos que la Iglesia es «nicht nur höchste Gabe, sondern höchste Aufgabe», *Königsherrschaft*, p. 41.
7. Cfr. supra Parte II, III, A, nota 14.
8. *Christus*, p. 139.
8a. Sobre el aspecto escatológico de la Misión, cfr. los siguientes estudios de O. Cullmann: *Le caractère eschatologique du devoir missionaire et de la*

Comenzamos por dos pasajes paralelos del apocalipsis sinóptico: «Y es preciso que primero sea predicado el Evangelio a todas las gentes» (Mc. 13.10). «Y este Evangelio del reino se predicará en el mundo entero como testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin» (Mt. 24, 14). La relación entre la predicación misionera y la parusía —y con esto el carácter escatológico de la misión—, se dan aquí claramente. Ante todo, hace notar Cullmann [9] en ambos textos la determinación cronológica. Según Marcos, *primeramente* («prōton») debe ser predicado el Evangelio a todas las gentes. A continuación introduce el evangelista la venida del Anticristo. En Mateo se da aún más patente la relación cronológica de la predicación del Evangelio con el fin del mundo: «...y entonces («kai tote») vendrá el fin». También aquí sigue a continuación la aparición del Anticristo que introduce el fin.

Por tanto, la predicación misionera viene en ambos pasajes dada como *signo precursor,* y se la nombra junto con las otras calamidades de guerras, hambres, persecuciones, catástrofes cósmicas, etc., que precederán el fin del mundo.

El carácter escatológico de la misión lo deduce igualmente Cullmann del pasaje sobre los cuatro jinetes apocalípticos, en Apoc. 6, 1-8. Mientras en la interpretación del segundo, tercero y cuarto jinete no se duda que esas tres figuras sombrías representen cada una de ellas una de las plagas finales: guerra, hambre y peste, se hace más difícil la interpretación del primer jinete. La exégesis común ve en él la personificación de algún poder guerrero, v. gr.: romanos, partos. Cullmann tiene esto por improbable, pues que en este caso el oficio del jinete primero se confundiría con el del segundo: ambos estarían llamados, como se dice del segundo, a «quitar la paz de la tierra» (Apoc. 6, 4). En este caso un jinete haría superfluo al otro. Cullman prefiere por esto otra interpretación:

Puesto que en nuestra perícopa se trata de señales precursoras del fin, es lógico que, como los restantes, el primer jinete venga también interpretado en esa misma línea como signo escatológico. Sin embargo, si prestamos atención a la descripción que de él se nos hace, vemos en seguida que la figura del caballero primero contrasta con lo sombrío de los otros tres jinetes. Es en efecto la del primero una figura luminosa: cabalga sobre un caballo blanco, color que en el Apocalipsis es un atributo celestial. Trae una corona en la cabeza, lo que nos invita más bien a considerarlo como un poder benéfico. Y si se nos dice que «salió vencedor para vencer», hemos de recordar que «vencer» ordinariamente en el Apo-

---

conscience apostolique de S. Paul.—Étude sur le «katechon (-ōn)» Thes. 2, 6-7, «RHPR», 16 (1936), 210-245.—*Eschatologie und Mission im Neuen Testament,* «Evangel. Missionsmagazin», 1941, pp. 98 ss.—*Christus,* pp. 138 ss.

9. *Christus,* p. 141.

calipsis no tiene el sentido secundario, peyorativo de «vencer por la fuerza» —excepto en algunos casos, v. gr., Apoc. 11, 7; 13, 7—, y significa más bien la victoria que viene dada por una intervención divina. A todo esto, se añade el paralelo ulterior del primer jinete con su similar del capítulo 19, 11. Este cabalga también sobre un caballo blanco, se llama «fiel y verdadero» y lleva el nombre de «Palabra de Dios», con lo que se nos da a entender que tiene por oficio anunciar al mundo el Evangelio. Esta misma misión sería también la del primer jinete en cuestión, y si, en la línea de los otros jinetes, el primero ha de interpretarse como un signo precursor, tenemos que en este pasaje se nos representa la predicación del Evangelio como una señal benéfica que antecede al fin. Por eso dice de ella Cullmann que es «como los otros signos precursores, ella también una señal divina que precede al fin, y se nos da ahora como última oferta de salvación, paralela a todos aquellos temores a los que en los últimos tiempos da ocasión la malicia en aumento de los hombres» [10].

Hemos recordado al comienzo del capítulo el texto de Act. 1, 6-8. El mismo pasaje viene también a confirmar este nuevo aspecto del carácter escatológico de la misión. Con motivo de la pregunta curiosa de los discípulos sobre el «cuándo» de la venida del reino, Cristo les hace declinar de ese indagar el futuro a la preocupación presente por la misión evangelizadora. El tiempo que va desde la resurrección hasta la fecha desconocida de la parusía, ha de llenarlo la tarea de la predicación del Evangelio, comenzado por Jerusalén y continuando por Judea y Samaria hasta el último confín de la tierra. En este «tiempo de gracia» han de tener todos ocasión de recibir la gracia de la Buena Nueva. La alusión a la predicación misionera, anota Cullmann, viene aquí dada en *indicativo,* como una afirmación escatológica: «Me seréis testigos».

Junto a este indicativo, se nos da también el *imperativo* de la misión: «...Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes...» (Mt. 28, 19). Este imperativo está a su vez colorado escatológicamente. La orden de la misión se refiere expresamente a este período final que va desde la resurrección a la parusía. Así lo da a entender la promesa que acompaña el mandato de la misión: «Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del presente eón» (Mt. 28, 20). «Esta, dice Cullmann, no es una indicación cronológica imprecisa, como si dijera: estoy con vosotros «*siempre*», aunque *generalmente se la interpreta así.* Es, por el contrario, una alusión clara al carácter escatológico de la misión, la cual ha de llevarse a cabo en el presente tiempo intermedio, y de la que éste recibe su sentido saludable» [11].

—A la tarea escatológica de la misión corresponde, por parte de los

10. *Christus,* p. 142.
11. *Christus,* p. 143.

destinatarios de la predicación, la obligación de aceptarla, hacer suya esta gracia en orden al fin: «Arrepentíos, pues, y convertíos para que se os borren vuestros pecados, para cuando vinieren los tiempos de refrigerio..., y el Señor enviare el Mesías..., etc.» (Act. 3, 19-21).

A medida, pues, que se extiende en el mundo la predicación del Evangelio y que se aleja la edad apostólica, se hace más insistente la necesidad escatológica de la misión: a los predicadores les insta más su oficio de predicar, y a los oyentes su obligación de recibir el mensaje de la Buena Nueva.

La misión a los gentiles, concebida como condición preliminar necesaria para la venida de la salud final, es un motivo que penetra toda la teología paulina, y está en conexión especial con la conciencia que tiene Pablo de su propia vocación misionera. Conocedor del plan divino de la salud y del significado saludable del tiempo presente, el Apóstol tiene la convicción plena de ser en este período actual un instrumento para la realización de ese plan escatológico de salud.

La necesidad de la predicación a los gentiles, como preliminar al fin, la ve Cullmann expresada en Pablo especialmente en los capítulos 9 al 11 de la carta a los Romanos. Aquel «es necesario («deî») que primero sea predicado el Evangelio a los gentiles» de Mc. 13, 10, encuentra en estos capítulos su comentario. Rom. 10, 14 habla claramente sobre esa necesidad de la predicación para la salvación de los gentiles: «¿Cómo, pues, invocarán a aquel en quien no creyeron? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no oyeron hablar? ¿Y cómo oirán sin haber quien predique?...». A todos se ha de procurar la oportunidad de poder escuchar el mensaje evangélico. Los judíos la han tenido ya y sin embargo «no todos han aceptado el Evangelio». Por eso se hace ahora el traspaso a los *paganos,* quienes en vez del «Israel según la carne», asumen el papel del «Israel según el Espíritu», y adquieren así la *prioridad cronológica* —el «prôton» de Mc. 13, 10—, en el plan divino de la salud. Sin que por esto vengan plenamente desahuciados los judíos, quienes al final aceptarán el Evangelio [12].

---

12. Este traspaso de la prioridad en el plan de la economía divina del pueblo judío a los paganos tiene sus precedentes en la historia de la salud. Cullmann hace notar atinadamente en otra ocasión (cfr. *Christus,* pp. 159-163), cómo en un principio *toda* la historia humana es historia de salud, pues que los designios de Dios caen al comienzo sobre toda la humanidad. Cuando por la prevaricación de ésta, Dios se elige un pueblo en Abrahán y su descendencia, los paganos, se destacan de la historia de la salud. Se da a partir de aquí una serie de acontecimientos en torno a los paganos, la historia profana, que se desenvuelve al margen de la historia sacra, pero que guarda siempre con ésta una doble relación: de origen y de reintegración. Precisamente a partir de Cristo, en el segundo movimiento de la línea, comienza esa reintegración de la historia profana a la historia sacra, o, lo que es lo mismo, de los paganos a la Iglesia. pueblo de Dios del Nuevo Testamento.

Con todo, la incorporación de los gentiles no hace desmentir la predilección

La predicación misionera tiene, pues, en Pablo carácter escatológico de signo precursor del fin. Con todo, es característico que el Apóstol considera primariamente este signo precursor desde el punto de vista de la obligación personal que a la misión entre los gentiles le impone su propia vocación misionera, el conocerse instrumento en el plan divino de salud para las gentes. Por eso, en relación con este plan divino, acentúa que él está especialmente llamado para los paganos, y se da a sí mismo el nombre de «*Apóstol de los gentiles*» (Rom. 11, 13). La vocación de Pablo no es una vocación al apostolado en general sino al apostolado entre los paganos. Y esto ya desde su conversión (Gal. 1, 15-16; Act. 26, 17; Rom. 1, 5). Expresamente hace notar el Apóstol (Col. 1, 22-29) la relación íntima que se da entre su ministerio personal y la economía divina respecto al «misterio entre los paganos» (v. 27).

De este sentirse Pablo instrumento en la realización de un plan del que depende la venida del reino de Dios, le proviene al Apóstol su sentido de responsabilidad, aquella «*coacción*» que le impele a la misión: «Si predico el Evangelio no tengo en ello razón para gloriarme, pues que al obrar así pesa sobre mí una coacción («anagke»). ¡Ay de mí si no predicare el Evangelio!» (1 Cor. 9, 16). De aquí que se considere «deudor» a griegos y bárbaros (Rom. 1, 14) y «prisionero de Cristo en pro de los gentiles» (Eph. 3, 1). De aquí también la divina impaciencia que le acucia de un lugar a otro, allí donde aún no ha sido predicado el Evangelio. De aquí su propósito de dirigirse a Occidente, hasta España, pasando por Roma (Rom. 15, 22-24), una vez acabado su campo de acción en Oriente.

En este contexto de la concepción paulina de la misión a los gentiles, Cullmann interpreta el «katechon» (-ōn) del tan discutido pasaje 2 Thess,

---

de Dios a su pueblo escogido. Aún en el tiempo presente de la Iglesia el plan divino de salud pasa primero por Israel y deriva de aquí a las gentes. Sólo el endurecimiento de su pueblo obliga a Dios a traspasar, como decíamos, la primacía a los paganos (Rom. 11, 11.25). Sin que por eso Dios abandone definitivamente a los judíos, cuya conversión promete para el final.

N. B.: Un puente para la misión a los paganos lo constituye la misión samaritana. Aparte de la manifestación expresa de Jesús (Act. 1, 8), tenemos el testimonio del libro de los Hechos, que nos presenta a Pedro inaugurando la misión a los gentiles (Act. cc. 10-11) sólo después de la misión en Samaria (Act. c. 8). En este sentido es interesante el estudio de O. Cullmann: *La Samarie et les origines de la Mission chrétienne*, «Annuaire 1953-54», École Practique des Hautes Études (Section des Sciences Religieuses), Paris, pp. 3-12.—(Tenemos a la vista la traducción inglesa: *Samaria and the origins of the Christian Mission*. «The Early Church», London, 1956, pp. 183-192). Jesús es para Juan (Jo. c. 4) el fundador de la misión de Samaria. Si en el tiempo de la primera misión Jesús prohibe a los Apóstoles entrar en las ciudades de los samaritanos (Mt. 10, 5) es precisamente porque la economía de la salud comenzaba por los judíos. Jesús, sin embargo, promete «*otros*» que continúen en Samaria su misión. Cullmann interpreta el «alloi» (Jo. 4, 38), del grupo de los helenistas, especialmente de Felipe, uno de los siete diáconos (Act. 6, 1.5; 8, 1.4). Los apóstoles «entrarán a recoger el fruto de los trabajos» de éstos (Jo. 4, 38). Así en efecto Pedro y Juan (Act. 8, 14).

2, 6-7. El obstáculo (en neutro, «to katechon») que retarda el fin es la predicación del Evangelio a los paganos, y a su vez el mismo predicador, Pablo, es también obstáculo (en masculino, «ho katechōn») para el fin [13].

Por lo dicho se deduce a las claras el carácter escatológico que a la predicación a los gentiles atribuye el Nuevo Testamento y cómo esta misión es la que, desde el punto de vista de la historia de la salud, da su sentido a este tiempo presente.

Precisamente, debido sobre todo al carácter escatológico de la misión, en la que se nos ofrece por última vez en este tiempo postrero la salud del Evangelio, el período presente recibe también el nombre de «tiempo de gracia». Es, en efecto, el actual, el tiempo de la paciencia y misericordia divina que soporta nuestros pecados y nos llama a penitencia, al par que, en vistas al fin, nos ofrece la salud que dimana del Evangelio. De donde se deduce también la responsabilidad grande respecto de la aceptación de esta gracia en los hombres a quienes viene hecha esta oferta saludable.

El nombre de «tiempo de la Iglesia» que dábamos al período presente recibe una confirmación especial atendida esta tarea evangelizadora. Este es, efectivamente, el tiempo que se concede a la Iglesia en orden a su misión. En cada momento de este período final se ha de hallar la Iglesia, animada por el empeño de hacer llegar el mensaje a todos los pueblos. Su tarea misionera le obliga, pues, en todo tiempo. Cullmann rechaza el parecer de los Reformadores, quienes creían poder abolir en la Iglesia las misiones entre infieles, pues que, decían, la obligación que le había sido impuesta de anunciar el Evangelio a todas las naciones, había sido ya cumplida por los Apóstoles. No. Siendo esta tarea misionera signo precursor del fin, ella ha de caracterizar sin restricciones todas las etapas del período actual. A la Iglesia le perdura, pues, la obligación de anunciar el Evangelio a todas y a cada una de las generaciones de este período final.

Con todo, el habérsele confiado este signo precursor no da poder a la Iglesia para determinar a voluntad el «cuándo» de la venida del reino. Esta determinación sigue perteneciendo al dominio pleno de la soberanía divina, y es absolutamente independiente del saber humano y de la acción de los hombres [14], incluso de la Iglesia. Con su predicación, ésta ha de continuar al presente, en la medida de sus fuerzas, haciendo realidad y extendiendo el reino de Cristo entre los hombres, sabedora siempre de que, al fin de cuentas, la venida del reino de Dios no depende del éxito o del fracaso de su predicación. El reino de Dios no esperará necesaria-

13. Cfr. *Le caractère eschatologique*, especialmente, pp. 213-221; Id., *Christus*, pp. 145-146.

14. Cfr. O. Cullmann: *Quand viendra le Royaume de Dieu?*, «RHPR», 18 (1938), 174-186, especialmente pp. 175-176, 186.

mente a venir en un tiempo en que, por obra de la labor misionera de la Iglesia, todos los pueblos se hayan convertido al Evangelio. De hecho la parusía coincidirá con un período en que la caridad se habrá enfriado y habrá aumentado la maldad entre los hombres (Mt. 24, 12). A la Iglesia le incumbe sólo anunciar el Evangelio, sin hacer especulaciones sobre la fecha final.

Hemos dicho varias veces que la obra de la predicación misionera es obra encomendada por Cristo a su Iglesia. Por otro lado, al hablar en la primera parte del capítulo del Espíritu Santo como fuerza que opera escatológicamente en la Iglesia, le atribuíamos a éste una parte activa en la función social de incorporar los gentiles a la Iglesia. Es claro que no se da en todo esto contradicción. La Iglesia y su predicación del Evangelio son medios en esta economía divina [15]. Con ellos opera Cristo y el Espíritu Santo que es Espíritu de Cristo. Pero en concreto, por voluntad del Fundador de la Iglesia, al Espíritu Santo se le atribuye una parte muy activa en esta tarea escatológica de la anunciación del Evangelio a los gentiles. En su ausencia, decía el Señor a sus discípulos en la última Cena, el Espíritu Santo sería para ellos consolador y maestro (Jo. 14, 26). A su vez, decíamos antes de paso y queremos hacerlo aquí más expresamente, que la frase de Jesús en Act. 1, 8, en su forma ilativa tenía sentido final: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo... *para que* seáis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea y Samaria, y hasta el confín de la tierra». Cristo promete, pues, a los suyos el Espíritu Santo, no sólo como consolador y maestro, sino también como la fuerza («dynamis») de lo alto que les asista en la misión.

La promesa se cumplía el día de Pentecostés, y con la venida del Paráclito y el consiguiente nacimiento de la Iglesia, comenzaba también la misión evangelizadora. El capítulo segundo de los *Hechos de los Apóstoles* es, a raíz del misterio de Pentecostés, el primer capítulo de la historia misionera de la Iglesia [16]. Y es, a la vez, el capítulo en que el Espíritu Santo caracteriza esta historia como escatológica: las maravillas que ahora opera el Pneuma son las maravillas de los «días últimos».

---

15. Cfr. *Christus*, p. 143; *Königsherrschaft*, p. 41; *Le retour*, p. 31.

16. Podríamos añadir que todo el libro de los *Hechos* es un testimonio de esta vinculación del Espíritu Santo a la obra de la Misión. Sin contar el papel importante que juega el Espíritu Santo en la vida interna de la comunidad primera, v. gr., Act. 4, 31; 8, 17, etc., el Espíritu Santo está inspirando siempre allí donde se trata de una iniciativa en la expansión de la Iglesia a los gentiles. Así, por ejemplo, por lo que toca a Pedro, en el caso de Cornelio (Act. 10, 20.44 ss.; 11, 12.15 ss.). El mismo Espíritu Santo es el inspirador de la misión de Pablo a los gentiles (Act. 13, 2.4). Más, él es el que le señala el itinerario misionero, contra los propios planes del Apóstol: como cuando queriendo ir a Bitinia, se lo prohibe el «Espíritu de Jesús», quien le insta más bien a pasar a Macedonia (Act. 16, 7-10). Otras veces el Espíritu Santo le amonesta en su misión por medio de otros (Act. 21, 4-11-12).

3.—*En la misión santificadora de la Iglesia, el Espíritu Santo obra la transformación del individuo en orden al fin.*

En el ámbito de la escatología individual, el Espíritu Santo opera en la Iglesia la transformación de los miembros de ésta en orden al fin. Enmarcado en la historia de la salud, afectan al individuo todos los acontecimientos que tienen lugar dentro de esta historia. Así, a los comienzos de ella, el pecado del primer hombre es fuente que hace derivar su influjo maléfico a todos y cada uno de los miembros de la familia humana, quienes vienen ahora afectados por este poder de muerte.

Es éste el presupuesto del que hay que partir cuando queremos estudiar la obra de transformación que, en orden a la nueva creación del final, opera el Espíritu Santo en los individuos en este tiempo presente de la Iglesia. En la primera creación Dios creó todo bueno. El libro del Génesis nos da a entender la satisfacción divina por el resultado de su obra creadora. Bueno era por tanto el hombre, rey de la creación, en su conjunto de cuerpo y alma. Si al presente lo encontramos inficionado por la carne (sarx), esto es en él consecuencia del pecado. Para contrarrestar el poder de la carne, obra Dios en el hombre al presente por su Espíritu (Pneuma).

Tenemos así sumariamente indicados los elementos de la antropología del Nuevo Testamento, más en concreto paulina: sobre el hombre=alma y cuerpo —o, con otra denominación característicamente neotestamentaria, hombre interior y hombre exterior—, operan al presente la «sarx» y el «Pneuma». Atendida la línea general paulina, Cullmann describe estos dos últimos elementos: «carne y Espíritu son dos poderes transcendentes activos que, ab extra, pueden entrar en el hombre, aunque ninguno de los dos pertenezca al hombre como tal» [17]. En concreto: la «sarx» es «el poder del pecado que, como poder de muerte, entra con la defección de Adán a apoderarse del hombre entero». Su sede es por lo tanto todo el conjunto del hombre, alma y cuerpo, si bien al cuerpo está la «sarx» ligada de una manera especialísima —substancialmente, dice Cullmann. Por el contrario el Pneuma es el antagonista de la carne y entra en el hombre para jugarle a ésta la contrapartida. El Espíritu «es el poder creador de Dios, gran poder vivificador, elemento de resurrección, en contra de la carne que es poder de muerte» [18]. El se apodera también de todo el hombre, si bien, al contrario de la carne, tiene su sede en el alma, sobre la que ejerce directamente su influjo. Y ¿qué clase de influjo es éste?

Es el influjo de su acción transformadora, como insinuábamos ya al principio del capítulo. Alma y cuerpo, hombre interior y hombre exterior,

17. *Immortalité de l'âme ou resurrection des morts?*, Delachaux, Paris, 1956, pp. 44 ss.
18. *Immortalité*, p. 45.

tienen que venir libertados de la carne y convertidos de «carnales» («sarkikoi») en «espirituales» («pneumatikoi»). Es la obra de transformación que opera el Espíritu Santo en el tiempo presente.

El poder de vida del Espíritu obra ya por la persona de Cristo al tiempo de la vida mortal de éste. En el mismo Jesús la transfiguración (Mc. 9, 2-8 y par.) es ya un anticipo del cuerpo de resurrección, cuerpo espiritual que sustituirá a su cuerpo mortal [19]. Ante el poder de vida que mora en Jesús retrocede el poder de muerte del pecado. Jesús perdona los pecados, e insinúa en ocasiones la delación entre ellos y los males corporales que aquejan al hombre. Sin que pueda decirse que toda enfermedad sea fruto del pecado individual (Jo. 9, 2 ss.), ella se encuentra con todo dentro de ese cuadro general de pecado en el que se ve envuelta la humanidad. Jesús sana también las enfermedades, que son ya una irrupción de la muerte, y hace recular a la misma muerte en las resurrecciones que obra. «Los ciegos ven, los cojos andan... los muertos resucitan...» (Mt. 11, 4). Son las señales del tiempo mesiánico que se inicia: el poder de vida de Cristo vence al poder de muerte del pecado, la «sarx» viene ya en Cristo desbancada por el Pneuma.

Esta obra de transformación la continúa Cristo en el tiempo de su Iglesia por el Espíritu Santo. Propiamente hablando, solamente después de la glorificación de Jesús comienza esta obra del Espíritu. Antes de ella, «todavía no había Espíritu, puesto que Jesús no había sido aún glorificado», nos dice el cuarto Evangelio (Jo. 7, 39; id. Jo. 16, 7). Es a partir de Pentecostés cuando el Pneuma se derrama «*sobre toda carne*», es decir, sobre todos los miembros de la Iglesia, como interpreta Cullmann [20], y en el Espíritu Santo se prosiguen las maravillas de los «tiempos postreros» (Act. 2, 17).

Merced a esta labor del Espíritu Santo, nuestro hombre interior «se renueva día tras día» (2 Cor. 4, 16) y se corrobora (Eph. 3, 16). Pero también el hombre exterior, nuestro cuerpo, cae ahora bajo la influencia del Espíritu. A ésta se deben las curaciones milagrosas entre los primeros cristianos de las que nos habla el Nuevo Testamento. Es verdad que nuestro cuerpo, sede de la «sarx», opone la máxima resistencia a esta acción del Espíritu Santo, y que toda transformación obrada por el Pneuma en nuestro cuerpo es, en el tiempo presente, pasajera. La Hija de Jairo, el joven de Naín, Lázaro, los justos que resucitaron al tiempo de la muerte del Señor, volverán a morir. De hecho nuestro cuerpo sucumbirá también al poder de muerte de la «sarx». Con todo no es menos verdad que el Espíritu

---

19. O. Cullmann: *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*, «Hommage et Reconnaissance, recueil de travaux publiés à l'occasion du 60- anniversaire de K. Barth», Neuchâtel, 1946, pp. 31-40. (Tenemos a la vista la traducción inglesa: *The proleptic deliverance of the body according to the New Testament*, «The Early Church», pp. 163-173).

20. *Immortalité*, p. 46.

Santo va ya ahora labrando poco a poco en los cuerpos de los justos que lo poseen, la victoria sobre la carne que será completa al final, en la resurrección de los cuerpos: «Si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu, que habita en vosotros» (Rom. 8, 11). Nuestro cuerpo de gloria será el término final de esta transformación. A este punto, el cuerpo carnal habrá cedido para dejar paso al «cuerpo espiritual».

Pero ¿qué se entiende por «cuerpo espiritual»? Cullmann nos pone en guardia contra toda interpretación espiritualista, al modo platónico, que, por aquello de que el cuerpo es cárcel y materia de la que hay que liberarse excluyese del cuerpo glorioso la razón de cuerpo para convertirlo en una idea inmaterial. No. La obra transformadora del Espíritu no cambiará la naturaleza íntima de nuestro cuerpo. Este permanecerá siendo cuerpo pero, desalojada la carne, sólo el Espíritu vendrá ahora a informarlo. «Entonces, dice Cullmann, la substancia del cuerpo no será más la carne, sino el Espíritu»... «La materia carnal será sustituída por la materia espiritual, lo que quiere decir que la materia corruptible vendrá reemplazada por la materia incorruptible» [21]. Pablo intenta describir este cuerpo incorruptible cuando dice que Jesucristo «transfigurará el cuerpo de nuestra humillación conformándolo a su cuerpo de gloria («doxa»)» (Phil. 3, 21), o cuando afirma que «somos transformados en su propia imagen, de gloria en gloria («apo doxes eis doxan»)» (2 Cor. 3, 18; id. 1 Cor. 15, 35 ss.). Pero ¿qué significa esta «doxa»? «Los primeros cristianos, dice Cullmann, se la representaban como una especie de resplandor materializado, lo que no deja de ser una imagen imperfecta. A nuestro lenguaje le faltan las palabras para expresar esta realidad» [22].

En el concierto de la transformación general que en la creación entera llevará a cabo el Espíritu, y de la que el individuo es sólo un capítulo, la del cuerpo forma parte de la obra de transformación de la creación material. Por eso, como ésta tendrá lugar al final, así también sólo al fin será la resurrección de los muertos. De la creación material y espiritual renovadas por la fuerza del Espíritu Santo, hará surgir Dios con un nuevo acto creador la nueva creación, y se dará entonces el cielo nuevo y la tierra nueva que esperamos (2 Pet. 3, 13).

El milagro de nuestra transformación ¿es sólo un sueño bello cuya realización aplazamos para el fin, como dudando en el fondo de tanta belleza? Ciertamente no. La esperanza de su renovación total tiene para

---

21. *Immortalité*, pp. 49-61.—Según la teología católica, el cuerpo glorioso será el mismo que tuvo el hombre en su vida mortal. La obra en él del Espíritu se manifestará en las dotes del cuerpo glorioso: claridad, agilidad, impasibilidad y sutileza.

22. *Immortalité*, p. 62.

el cristiano una máxima garantía: ¡Cristo ha resucitado!, es el grito triunfal de Pascua. Existe ya *un* cuerpo en el que se ha llevado a cabo en su totalidad la obra del Espíritu. En él ha sido vencido para siempre el poder de la muerte. De aquí le nace al cristiano la seguridad de su propia resurrección. Esta no es ya para él objeto de sola esperanza. Es ante todo objeto de la *fe en el pasado.* Actualmente no podemos decir: ¡Resucitaremos!, sin exclamar al mismo tiempo: ¡Cristo ha resucitado! [23].

A su vez se funda esa seguridad del cristiano en la *fe en el presente,* fe en el hecho de que el Espíritu, por cuyo poder Dios resucitó a Jesús (Rom. 8, 11; id. Rom. 1, 4; 1 Pet. 3, 18), continúa obrando en el período actual como poder de resurrección.

El tiempo presente viene así, también desde el punto de vista de nuestra transfiguración, caracterizado como tiempo intermedio: el hecho de ser Cristo «primogénito de entre los muertos» (Col. 1, 18), y «primicias («aparche») de los que duermen» (1 Cor. 15, 20), nos da a entender que con él se inaugura la era de resurrección que va desde la de Cristo hasta nuestra propia resurrección en el día final [24].

La acción que en el campo de la escatología individual lleva a cabo el Espíritu Santo en el tiempo presente, podría sugerir una concepción pneumática, en el sentido peyorativo de la palabra, de esta obra del Espíritu: como si el Espíritu Santo irrumpiese por sí y ante sí en el cristiano, y toda su obra de transformación se concluyese en el círculo del diálogo privado entre él y el cristiano individuo. Contra esta concepción nos previene ya el aspecto social de la obra del Espíritu Santo que considerábamos anteriormente: él contribuye ante todo a la constitución de la Iglesia y a la tarea de ésta de extender el reino de Cristo a todos los hombres por la predicación del Evangelio.

Pero además hemos de recordar que el presente es el tiempo de la Iglesia, y que en él todo adquiere carácter eclesial. También el cristiano individuo y el don del Espíritu Santo.

Cullmann acentúa con razón este aspecto eclesiástico: «Siendo el actual el tiempo de la Iglesia, dice, la pertenencia a ella asigna al individuo su lugar propio como participante activo en la historia de la salud»... Y respecto al Espíritu Santo: «La Iglesia es el lugar en el que, al presente, obra el Espíritu Santo. Por eso los «charismata» que él concede al cristiano individuo están destinados al servicio de la Iglesia. Cuando el Apóstol enumera los diversos dones del Espíritu (1 Cor. 12, 4 ss), lo hace en

23. Cfr. sobre este tema O. CULLMANN: *La foi en la resurrection et l'espérance de la resurrection dans le Nouveau Testament,* «Études théologiques et religieuses», Montpellier, 18 (1943), 3-8; ID., *Christus,* pp. 205 ss.

24. Cullmann hace notar cómo la misma palabra de «primicias» = «aparche», aplicada al Espíritu Santo, la aplica también Pablo a Cristo, como queriéndonos dar a entender que la resurrección de Cristo es un anticipo de la nuestra.

vistas a aquel 'cuerpo *uno* en orden al cual todos hemos sido bautizados en *un mismo* Espíritu' (1 Cor. 12, 13). Aquí el individuo adquiere por una parte su máxima expresión, mientras que por otra, siendo él efecto de una acción del Espíritu Santo, debe servir al desarrollo actual de la historia de la salud en el seno de la Iglesia, cuerpo de Cristo. En cuanto miembro de este cuerpo, cada individuo activa, a su manera, su individualidad. Consiguientemente podemos decir que sólo por la integración en el plan de salud adquiere cada uno su significación como individuo, ya que, según la fe de los primeros cristianos, sólo el Espíritu Santo suscita los dones carismáticos» [25].

En concreto, la transformación de nuestros cuerpos, de la que venimos hablando, la opera el Espíritu Santo también eclesialmente. «Después de la muerte y la resurrección de Cristo, dice Cullmann, la Iglesia es el lugar donde desarrolla su actividad el Espíritu Santo, y aquí es donde, ya desde ahora, procura éste conferir a nuestros cuerpos mortales la incorruptibilidad por medio de los milagros llevados a cabo por los Apóstoles» [26]. En la doctrina paulina de la Iglesia, cuerpo de Cristo, ve Cullmann la base teológica para este hecho. El cuerpo del Señor resucitado es, como decíamos, el único «soma pneumatikon» actualmente existente. Por otra parte, la Iglesia es el cuerpo de Cristo resucitado, con lo que se nos da a entender que participa ya de ese cuerpo de resurrección. Y sin embargo, nos encontramos ante la paradoja de que mientras los cristianos, tomados en su conjunto, forman ya ahora un cuerpo de resurrección, considerados individualmente ninguno de ellos tiene aún un cuerpo espiritual, sino que se hallan revestidos todavía del cuerpo carnal. La paradoja con todo encuentra una vía de solución si se considera la relación íntima que existe entre el cuerpo espiritual de Cristo, y *los* cuerpos carnales de los fieles. Estos, aun permaneciendo carnales en el tiempo presente, se benefician con todo del influjo del cuerpo de resurrección de Cristo del que forman parte. Este influjo tiene ya ahora, por anticipación, consecuencias que preparan nuestros cuerpos carnales a la plena transformación que tendrá lugar al fin. Porque si al final nos veremos «conformados» («Symmorphoi») con la imagen del Hijo (Rom. 8, 29), transformando entonces el Señor el cuerpo de nuestra humillación y haciéndolo conforme («Symmorphos») al cuerpo de su gloria (Phil. 3, 21), éste será sólo el término de un proceso que ha comenzado ya en nosotros. «Desde ahora, dice Cullmann, la «morfé» del cuerpo de nuestra humillación está bajo el influjo de Cristo, que tiene que tomar forma («morphõte» Gal. 4, 19) en su Iglesia» [27].

---

25. *Christus*, p. 198.
26. *The proleptic deliverance*, p. 168.
27. *The proleptic deliverance*, p. 169.—La paradoja de la que habla Cullmann, es con todo sólo aparente, pues que la oposición no se da en el mismo orden

Este influjo del cuerpo glorioso de Cristo en los cuerpos carnales de los cristianos que lo componen, se opera «preeminentemente», dice Cullmann, por los sacramentos: bautismo y Eucaristía. Una vez más nos recalca así el autor el carácter eclesial de la acción del Espíritu, cuyos medios obvios de operar en la Iglesia son, por voluntad de Cristo, los sacramentos.

Resta, pues, que digamos algo sobre el carácter escatológico de los sacramentos, uno de cuyos aspectos: el ser medios por los que opera la fuerza de transformación del Espíritu, nos viene ya aquí insinuado.

B. Los Sacramentos

El carácter escatológico de los sacramentos es sólo un aspecto de la doctrina sacramentaria que nos propone Cullmann y debe venir considerado en el conjunto de su sistema sacramental. Dado sin embargo el tema particular de nuestro trabajo, no podemos detenernos en una exposición detallada de ese sistema y nos hemos de contentar con algunas indicaciones marginales cuando sea necesario. Aparte de que, dicho sea sinceramente, en este apartado de los sacramentos se hace difícil vislumbrar en Cullmann el conjunto de un sistema armónico. Quizá porque de hecho éste ni se da en nuestro autor, ni ha sido su pretensión elaborarlo. No faltan con todo rasgos diversos que nos definen la orientación adoptada por su doctrina sacramentaria. Entre ellos tiene su interés el rasgo escatológico, que viene consecuentemente a completar todo el sistema de la escatología eclesiológica que hemos venido exponiendo. Como de ordinario en la doctrina sacramentaria protestante, así también en Cullmann los sacramentos que vienen en consideración son dos: «bautismo y Eucaristía».

I.—*El Bautismo:* 1) *El Espíritu Santo don escatológico del bautismo cristiano.*

Como todo acontecimiento saludable, también el bautismo tiene su centro en el «Christusgeschehen»: la muerte y resurrección de Cristo. Lo que en la terminología de la teología católica denominaríamos «redención objetiva», Cullmann lo llama «gratia praeveniens». La obra redentora de Cristo viene en esta denominación considerada en su aspecto de ser algo

---

de cosas: el cristiano forma parte de esa entidad superior, *de orden moral*, realidad mística, que es la Iglesia como cuerpo del Resucitado. A esto, sin embargo, no se opone el que esa realidad venga compuesta por los cristianos que en el orden físico, poseen individualmente un cuerpo carnal. Con todo permanece en pie la idea fundamental que Cullmann pretende aquí desarrollar, y es que el hecho de formar parte del cuerpo espiritual de Cristo, que es la Iglesia, tiene ya ahora sus consecuencias aun en orden a la transformación de nuestros cuerpos carnales. Además del de Cristo, es ya «soma pneumatikon» el de María Asunta, en la teología católica.

que se da anterior e independientemente a la voluntad del hombre, y por lo que éste cae ya dentro del reino que la victoria de la Cruz le ha merecido a Cristo. En terminología sacramentaria Cullmann llama también a la obra redentora «bautismo general» (Christi Generaltaufe, Christi Todestaufe), que Cristo ofrece a todos los hombres y por el que se hace posible el bautismo individual cristiano. «La participación de cada uno en la muerte y resurrección de Cristo por el bautismo, dice Cullmann, es posible desde que Cristo lleva a término este su bautismo general» [1].

Con todo, aunque en el bautismo general de la muerte de Cristo queda ya fundada la posibilidad del bautismo cristiano, éste se realiza sólo a partir de Pentecostés. Y es que, en efecto, en Pentecostés con el derramarse del Espíritu «sobre toda carne», la Iglesia queda constituída como el lugar del Espíritu Santo. Ahora bien, precisamente lo característico del bautismo cristiano es este don nuevo (neue Taufgabe) del Espíritu Santo que en él se nos comunica. Ni el bautismo judío de los prosélitos, ni el mismo bautismo de Juan podían dar este don del Espíritu Santo: «Yo os bautizo en agua para penitencia... —dice el Bautista—, él os bautizará en Espíritu Santo y fuego» (Mt. 3, 11). El don del Espíritu se reservaba, pues, al bautismo cristiano. Por tanto, como comunicador de este don, el bautismo cristiano podía existir sólo desde el momento en que quedase constituída la institución por la que, en esta economía de la salud, Cristo tenía determinado comunicar el Espíritu Santo. Cuando en Pentecostés la Iglesia queda establecida como el lugar del Espíritu Santo, se hace también posible la administración del bautismo en la Iglesia. «Por esto, dice Cullmann, el libro de los *Hechos* hace mención de los primeros bautismos cristianos sólo después de la narración de los acontecimientos de Pentecostés. Igualmente Pedro concluye su discurso, en el que da cuenta del milagro de Pentecostés, con aquella exhortación: «Arrepentíos y se bautice cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo» (Act. 2, 38). Y concluye nuestro autor: «Lo que en Pentecostés se lleva a efecto de una manera colectiva, se verificará en el futuro individualmente en el sacra-

1. *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zürich, 1948, p. 17. Cullmann distingue, pues, un «bautismo general»: la muerte y resurrección de Cristo, y un bautismo individual: el bautismo eclesiástico. Por el primero, todos los hombres vienen sometidos al dominio de Cristo, después de su victoria en la Cruz. Por el segundo, viene el bautizado incorporado a la Iglesia de Cristo, y en ella se le comunica a cada uno el fruto del bautismo general. Volviendo al gráfico de los círculos concéntricos (cfr. Parte II, III, A), Cullmann dice que el bautismo general de la muerte de Cristo (Christi Todestaufe) hace caer a *todos* los hombres dentro del círculo *exterior* de su reino. El bautismo eclesiástico constituye a *cada uno* dentro del círculo *interior*, en el lugar más íntimo del reino de Cristo que es su Iglesia. Bautismo general y particular guardan, pues, entre sí una proporción análoga a la que media entre el reino de Cristo y la Iglesia: el bautismo general «latius patet» respecto del particular, como el reino de Cristo se extiende más allá de los límites de la Iglesia (Cfr. *Tauflehre*, pp. 28-30).

mento que es comunicación del don del Espíritu», es decir, en el bautismo de la Iglesia [2].

2) *Valor escatológico del Bautismo en sí mismo y en sus efectos:*

Tenemos, pues, que en Pentecostés queda en la Iglesia constituído el bautismo cristiano como medio por el que se nos comunica el don del Espíritu Santo. ¿Qué importancia tiene este hecho en orden al carácter escatológico del bautismo? Después que en el capítulo anterior hemos caracterizado escatológicamente al Espíritu Santo como fuerza de transformación, su sola presencia en el bautismo nos hace ya augurar que el Espíritu pueda a su vez comunicar a este sacramento ese su carácter escatológico. Y así es en efecto.

Reduciendo a unidad los rasgos dispersos en los que apunta nuestro autor a este aspecto del sacramento del bautismo, podríamos decir que, tanto en el sacramento *en sí mismo* considerado, como *en sus efectos,* Cullmann, sin resolver el bautismo en escatología, hace a ésta jugar en él su parte.

A diferencia del bautismo de Juan, que es algo preparatorio, bautismo de agua en orden a la penitencia, el bautismo de Cristo, *en sí mismo* considerado, es bautismo en el Espíritu Santo y el fuego (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16). Cullmann interpreta escatológicamente estos dos elementos del bautismo cristiano: «El fuego, haciendo sin duda alusión al juicio final, nos da a entender que el bautismo que nos proporciona Cristo no es sólo un bautismo de preparación, provisorio, sino que es algo definitivo, un bautismo que hará entrar al bautizado en el reino de Dios. Con todo —continúa diciendo el autor respecto al segundo elemento del Espíritu—, en el entretiempo en el que vive actualmente el cristiano, entre la ascensión y la parusía de Cristo, lo decisivo en el bautismo conferido por el Mesías es la colocación del Espíritu Santo. Este es el don escatológico que tiene ya ahora su realización («aparche» «arrabõn»). Así se explica que Marcos, hablando del bautismo, haga sólo mención del Espíritu Santo (Mc. 1, 8)» [3].

En los efectos del bautismo hay también algunos que vienen caracterizados escatológicamente. Sin detenernos a explicar en detalle la doctrina de Cullmann en este punto, podemos decir en general que nuestro autor

2. *Tauflehre,* p. 6.—Se ve, pues, la importancia que Pentecostés tiene en la historia de la salud: si respecto al pasado, la misión por Cristo del Espíritu es el coronamiento de los acontecimientos cristológicos del centro de la línea, respecto al desarrollo ulterior de la historia de la salud, Pentecostés es el lazo de unión del período presente con el centro de Cristo. Si por el bautismo cristiano se nos puede ahora aplicar la redención de Cristo, es gracias a que en Pentecostés queda constituída la Iglesia como lugar del Espíritu Santo (cfr. *Tauflehre,* p. 17).

3. *Tauflehre,* p. 6.

distingue un doble efecto bautismal: uno de orden *social*, y otro de carácter *personal* [4]. Mientras que al efecto social del bautismo se le atribuye la agregación del bautizado al cuerpo de Cristo, y con esto el aumento cuantitativo y edificación de la Iglesia [5], el efecto personal abarca un doble aspecto: perdón de los pecados del bautizado y donación del Espíritu Santo. Describiendo este efecto dice Cullmann: «El bautismo tiene una doble eficacia. Por una parte comunica al cristiano individuo el perdón de los pecados, es decir, el fruto de la muerte y de la resurrección de Cristo, que es fruto del período pasado de la historia de la salud. Por otro lado le confiere el Espíritu Santo que es el don del período presente y del futuro» [6]. En ese perdón de los pecados y donación del Espíritu Santo se inicia, operada por éste, aquella acción transformadora del cristiano de la que hablábamos en el capítulo anterior. Y como esta transformación la opera ahora el Espíritu Santo por medio de un sacramento de la Iglesia —dentro por tanto de ésta, que es en la actual economía el lugar donde opera el Espíritu—, se nos descubre así el carácter plenamente eclesial de la acción transformadora del Espíritu Santo: es ésta una acción llevada a cabo por los sacramentos, acción por tanto sacramental y que viene así a coincidir con la obra por la que la Iglesia lleva a cabo su misión santificadora.

Llegados a este punto, nos ha de parecer obvio el carácter escatológico de este efecto personal de santificación que se lleva a cabo en el bautismo. Nos basta para ello recordar la caracterización que en el capítulo anterior hacíamos de la obra transformadora del Espíritu, como obra de *transformación en orden al fin*. En efecto, el Espíritu Santo que se le comunica al bautizado comienza a operar en éste su acción santificadora en el doble campo: santificación del alma, y santificación del mismo cuerpo del cristiano. Así, por lo que hace al cuerpo, es precisamente ahora cuando por obra del Pneuma comienza a desalojarse la «sarx» de nuestros cuerpos carnales, si bien es verdad que la tensión de lucha durará hasta el fin, pues que sólo al final será el triunfo del Espíritu con la plena transfiguración en nuestro cuerpo de gloria.

Este efecto de transformación santificadora que de un modo general hacíamos notar en el capítulo anterior, viene ahora en la doctrina sacramentaria de Cullmann vinculado normalmente a los sacramentos de la Iglesia. Continuando en el hilo de ideas con las que dábamos fin al capítulo precedente, está aquí en su lugar recordar esta transformación escatológica que, bajo la acción del Espíritu Santo, se opera ahora por medio

---

4. Virtualmente viene ya este doble efecto enunciado en la anterior nota 1.
5. Sobre este primer efecto, cfr. todo el capítulo segundo de la *Tauflehre*, pp. 18-40, especialmente pp. 25-27.
6. *Christus*, p. 198.

de los sacramentos en el cristiano, miembro de ese «soma pneumatikon» del Cristo Resucitado, que es la Iglesia [7]. «Esta acción (del cuerpo glorioso de Cristo sobre los cuerpos carnales de los miembros de la Iglesia), dice Cullmann [8], tiene lugar preeminentemente en los sacramentos: bautismo y Santa Cena. Los sacramentos ocupan en la Iglesia el puesto que ocupaban los milagros al tiempo del Ministerio terrestre de Jesús. Efectivamente, los sacramentos son igualmente milagros del Espíritu Santo. Es verdad que los milagros propiamente dichos siguen también dándose después de la resurrección de Cristo. Sin embargo, en el seno de ese cuerpo de Cristo que llega a ser la Iglesia el día de Pentecostés, en el momento de la efusión del Espíritu Santo, los milagros del Espíritu se confunden cada vez más con la acción del bautismo y de la Santa Cena [9]. El bautismo tiene por efecto comunicar a cada uno individualmente el Espíritu Santo, que sobre toda la Iglesia viene derramado el día de Pentecostés. Al ser incorporado a la Iglesia, el hombre se coloca bajo el influjo inmediato del «soma pneumatikon»: «Hemos sido bautizados en un mismo Espíritu en orden a formar un mismo cuerpo», dice el Apóstol (1 Cor. 12, 13). Este cuerpo es el cuerpo glorioso de Cristo, y así, si atendemos al testimonio del libro de los *Hechos* en cuyos relatos de bautismo se hace notar este efecto, el bautismo ejerce, en una cierta medida, su influjo inmediato sobre nuestro cuerpo». Un modo por el que se nos manifiesta al exterior esta transformación que en nuestro cuerpo comienza a operar el bautismo, lo pone Cullmann en el don de lenguas a veces subsiguiente (cfr. v. gr., Act. 10, 44-48; 11, 15-17). Es éste con todo «sólo una tentativa del Espíritu a liberarse de la limitación que el cuerpo pone al lenguaje humano y a encontrar un modo más directo de expresión: el lenguaje de los ángeles (1 Cor. 13, 1)» Constreñido sin embargo por los medios físicos de expresión, resulta fallida la tentativa del Espíritu, quien logra sólo prorrumpir en aquellos 'gemidos inenarrables' (Rom. 8, 23.26) con los que suspira en nosotros por la esperada redención («apolytrõsis») de nuestro cuerpo [10].

Para concluir lo que llevamos diciendo sobre el carácter escatológico del bautismo, observemos que es un signo de este carácter aquella tensión de muerte y resurrección con Cristo que, según el Apóstol, se opera en cada uno de los bautizados (Rom. 6, 3 ss.), aquel padecer de cada cris-

---

7. Al estudiar esta acción santificadora, Cullmann atiende sobre todo a la acción que respecta a la transformación del *cuerpo*, lo que hace sin duda por ser ésta más dfícil de entender y ser, por el contrario, obvio el influjo santificador del Espíritu Santo por los sacramentos en el *alma* del cristiano

8. *La delivrance anticipée*, pp. 36-37; *Königsherrschaft*, p. 31.

9. Sobre el par «Wunder-Sakrament», cfr. Parte III, III, n. 3.

10. Cfr. Parte II, IV, A, n. 1, lo que el autor decía sobre el don de lenguas el día de Pentecostés como manifestación externa de este apoderarse el Espíritu Santo de la comunidad en la que constituye la Iglesia.

tiano con Cristo *para* —(tensión hacia el fin)— ser glorificado también con él (Rom. 8, 17) [11].

II.—*La Eucaristía:* 1) *Las refecciones eucarísticas de la Iglesia primitiva vienen caracterizadas escatológicamente.*

Aún más que el bautismo, si cabe, posee la Eucaristía un valor escatológico. Relevando este aspecto del conjunto de la doctrina eucarística de Cullmann, vemos cómo para nuestro autor tanto la *celebración* de la Eucaristía, como el *culto* litúrgico en el que ésta se desenvuelve, y aun *el día* mismo en el que tiene lugar dicen relación al fin. El sacramento de la Eucaristía viene de este modo caracterizado escatológicamente, ya se le considere en sí mismo, ya en su ambientación litúrgico-cronológica. Recorramos estos tres aspectos.

«Se puede tener por cierto, dice Cullmann, que en los comienzos la Cena venía celebrada dentro del marco de una verdadera refección» [12]. Examinando esas refecciones eucarísticas de la primitiva Iglesia, observamos que una de sus notas características era aquella «alegría desbordante» («agalliasis») de la que nos habla el libro de los *Hechos:* «...Partiendo el pan en sus casas, tomaban el sustento con alegría desbordante y sencillez de corazón» (Act. 2, 46). Por Pablo sabemos que este entusiasmo religioso subía a veces de grado hasta manifestarse en don de lenguas (1 Cor. 14). Aunque no faltaron también ocasiones en que la alegría religiosa degeneró en profana y cayó en el exceso, hasta la embriaguez misma de los comensales (1 Cor. 11, 21).

Y ¿cuál era la causa que motivaba este gozo exultante de las refecciones eucarísticas primitivas? «El recuerdo de las apariciones del Resucitado y la experiencia cultual de su presencia, dice Cullmann, se daban íntimamente unidos en los banquetes eucarísticos, a los que los primeros cristianos consideraban como un perpetuarse de aquellas primeras refecciones cristianas de Pascua» [13]. Efectivamente, la alegría indecible de su resurrección se la había hecho el Señor repetidas veces sentir a sus discípulos apareciéndoseles en el transcurso de una refección (Lc. 24, 30.36 ss.; Jo. 21, 12 ss.; Act. 1, 4). Cuando, después de Pascua, los primeros cristianos se reúnen para el banquete eucarístico, viene a éste asociado el recuerdo

---

11. La tensión de muerte y resurrección que por el bautismo se opera individualmente en el bautizado, es a su vez significativa de aquella tensión de muerte y resurrección que afecta a todo el ser de la Iglesia (cfr. *Königsherrschaft,* p. 31; *id.,* Parte II, III, B, n. 2).

12. *Urchristentum,* p. 18. El autor anota también el testimonio de la Didaché: «después que os habéis saciado...» (10, 1).

13. *La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif,* «RHPR», 16 (1936), 1-22. La cita actual, p. 10.

de aquellas otras refecciones con el Señor resucitado. En Pedro, por ejemplo, está fresco este recuerdo. En su discurso en casa de Cornelio alude a estos ágapes pascuales: «A este Cristo lo resucitó Dios al tercer día, e hizo la gracia de que se manifestase visiblemente, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano, a nosotros, que *con él comimos y bebimos después de su resurrección* de entre los muertos» (Act. 10, 41).

Así a la alegría por la experiencia cultual de un hecho *actual:* la venida invisible del Señor en medio de la comunidad reunida para la «fracción del pan», se añade el gozo que les produce el recuerdo de un hecho *histórico:* las apariciones del Señor resucitado. Resta con todo un tercer hecho que motiva esta «agalliasis» de la comunidad: es el hecho *escatológico.* La experiencia cultual de la venida actual del Señor era, a su vez, para la comunidad un pregustar del futuro de su venida al fin de los tiempos para el banquete mesiánico. «La refección eucarística de la Iglesia, reunida en nombre de Jesús y en la que consiguientemente Cristo está ya ahora efectivamnte presente en el Peuma, encuentra de este modo su puesto entre las refecciones con el Resucitado y el futuro banquete escatológico... La venida actual de Cristo en medio de la comunidad reunida para la Cena, es un anticipo de su venida para el banquete mesiánico, y una repristinación de las refecciones de los discípulos con el Resucitado en los días de Pascua» [14]

Una confirmación de esta tercera dimensión escatológica que hace referir las actuales refecciones eucarísticas al futuro banquete mesiánico, la encuentra Cullmann en Apoc. 3, 20: «Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré yo a él y cenaré con él y él conmigo». «Este, dice Cullmann, es evidentemente un texto escatológico y se refiere a la era mesiánica en la que, ya para los judíos, venía situado un banquete» [15]. De este banquete futuro con Cristo son ya un anticipo los presentes ágapes eucarísticos de la Iglesia.

Así entre los motivos que daban lugar a aquel gozo exultante de la comunidad en la celebración de la Eucaristía, un análisis de ellos nos acusa también el motivo escatológico. Tanto que, con R. Bultmann [16], es Cullmann del parecer que el término «agalliasis» con el que el libro de los *Hechos* expresa ese júbilo, se refiere principalmente a ese carácter escatológico de la alegría.

—A la celebración de la Eucaristía acompañaba su correspondiente liturgia eucarística, en la que la oración en común ocupaba un puesto principal. De ésta en general dice Cullmann: En la celebración de la Eucaristía «la oración es ante todo una súplica por la venida del Señor, por

14. *Urchristentum,* p. 19.
15. *La signification,* p. 10.
16. «ThWNT», I, p. 19.

su venida gloriosa al final de los tiempos, pero también porque anticipe ya esta su venida por su aparición en la comunidad reunida» [17]. El matiz escatológico de la oración en la liturgia eucarística queda, pues, manifiesto. Su expresión más genuina venía dada en aquella clásica invocación: «¡*Maranatha*!».

Es ésta una de las más antiguas oraciones litúrgicas que han llegado hasta nosotros. El hecho de que Pablo nos la conserve, en su original arameo, en una carta escrita en griego (1 Cor. 16, 22), y que venga en la misma forma recogida por la Didaché (10, 6), prueba el papel tan importante que le atribuyó la Iglesia primitiva en su oración litúrgica. Era con preferencia una oración eucarística, y en su forma imperativa: «Señor, ven», similar a aquella con que se cierra el Apocalipsis (22, 20) [18], expresaba el deseo de que Cristo viniese a la comunidad que celebraba la Cena: «Esta antigua oración alude a la vez a la aparición del Señor el día de su resurrección, a su aparición actual en la Cena de la comunidad, y prenuncia su venida al final de los tiempos, venida que solía representarse con gusto como teniendo lugar dentro del marco de un banquete mesiánico» [19].

—El culto de la Iglesia primitiva culminaba en la celebración de la Eucaristía. El recuerdo del Señor resucitado ocupaba en ella, como hemos visto, un lugar central. Era lógico que guardase el mismo en todas las otras partes del culto: lectura de la Escritura, predicación, confesión de fe, oración en común... [20]. Según esto, el mismo *día* en el que tenía lugar la celebración de la Cena, y que quedó constituído como el «día del Señor», día cristiano por excelencia, era precisamente el conmemorativo de la resurrección de Cristo. La oración del «Maranatha» rezada en la liturgia eucarística de este día era, a la vez que la expresión del deseo de la Iglesia por la venida del Señor, una clara alusión cronológica a este día de su resurrección. A diferencia de otras oraciones de la liturgia eucarística que tenían su paralelo en la liturgia judía, «en la oración del «Maranatha», dice Cullmann, nos encontramos, dentro del campo de la primitiva oración litúrgica cristiana, con un elemento específicamente cristiano, ligado íntimamente a la realidad de que el día del culto cristiano era el día de la resurrección de Cristo. Efectivamente, en este día, durante una refección, se había aparecido Cristo a los discípulos. Del mismo modo se le ruega ahora que haga su aparición al momento de la Cena, pues que 'donde hay dos o tres reunidos en su nombre está él en medio de ellos' (Mt. 18, 20).

---

17. *Le culte dans l'Église primitive*, p. 36.
18. Sobre la preferencia en esta invocación de la forma imperativa a la indicativa, cfr. Parte II, III, B, n. 2, not. 17.
19. *Urchristentum*, p. 17. *Christologie*, pp. 217-218.
20. *Urchristentum*, p. 36.

Esta su presencia en espíritu en la comunidad es a la vez arras de su venida final» [21].

Precisamente de esta relación al día de la resurrección le proviene al día litúrgico cristiano su sentido escatológico. Cullmann nos lo hace notar a propósito de un estudio sobre el «eōs arti» de Jo. 5, 17 [22]. Sus enemigos acusaban a Jesús de haber sanado en sábado al paralítico de la piscina de Bethesda. Jesús responde a la acusación aduciendo el ejemplo de su Padre: «Mi Padre sigue obrando hasta el presente y por eso yo también obro». Jesús se atribuye el mismo poder que el Padre sobre el sábado. Y es que de hecho «el sábado ha sido creado para el hombre y no el hombre para el sábado, y el Hijo del hombre es señor también del sábado» (Mc. 2, 27-28). Al tiempo de la vida terrestre de Jesús no ha llegado aún el día del descanso divino definitivo. Acabada la obra de la creación material, prosigue ahora Dios obrando la nueva creación en Cristo. Esta obtendrá su meta en la muerte y resurrección del Señor. Entonces cesará el «ergazesthai» divino (Jo. 5, 17) y será el día del descanso de Dios. Consiguientemente debe ser también el día del descanso para los cristianos, este «día del Señor» («hemera tou Kyriou, Kyriake hemera», Apoc. 1, 10), «sábado cumplido» del nuevo eón. De ahí el tránsito justificado del sábado judío al domingo cristiano. En realidad el día séptimo del reposo divino después de la creación material (Gén. 2, 1-3; Ex. 20, 11; 31.17), era sólo figura que había de tener su cumplimiento en este otro «día domínico» conmemorativo de la resurrección de Cristo. Con todo, este otro día séptimo, día del descanso después de la creación nueva, en el que celebran los primeros cristianos la Santa Cena, posee ulteriormente una relación escatológica: «La resurrección de Cristo, dice Cullmann, es ya el acontecimiento saludable decisivo. Sin embargo su pleno cumplimiento está aún por venir, y el reposo sabático definitivo en el que, en términos paulinos, «estará Dios todo en todas las cosas», es aún objeto de esperanza. La resurrección de Cristo es la anticipación del sábado final, de la creación nueva al fin de los tiempos. He aquí por qué el domingo cristiano, día del Señor, «hemera tou Kyriou», es a su vez un prenuncio de este otro «día del Señor» final, «jom Yahvé», del que nos hablan los profetas del Antiguo Testamento» [23].

Queda, pues, claro que tanto la celebración de la Eucaristía, como la liturgia eucarística y el día mismo en que todo tiene lugar poseen un carácter escatológico.

---

21. *Urchristentum*, p. 17.
22. *Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium* —«ἕως ἄρτι» (*Jo. 5, 17*), «In memoriam E. Lohmeyer», pp. 130 ss.—Versión francesa en *Les sacraments...*, cap. 9.
23. *Les sacraments*, p. 60.

2) *Relación de las refecciones eucarísticas a la última Cena del Señor:*

Hasta ahora, Cullmann ha vinculado toda la acción eucarística de la Iglesia primitiva al recuerdo de la resurrección del Señor. De su relación con ésta, recibía también la misma acción su caracterización escatológica, en las diversas facetas que hemos notado. Al llegar a este punto ocurre preguntar: Pero ¿y qué se ha hecho de la última Cena? ¿No es obvio radicase más bien en ella el origen de los ágapes eucarísticos cristianos? ¿No fué, en efecto, aquí, cuando Cristo, la víspera de su muerte, en una refección con los suyos, instituyó la Eucaristía? Y las refecciones eucarísticas que siguieron ¿no sería más conforme al Nuevo Testamento vincularlas a esta última Cena, que vió por vez primera sobre su mesa la maravilla del pan y vino eucarísticos? Tanto más cuanto que para los primeros cristianos mediaba el deseo expreso del Señor en aquella noche: «Haced esto en memoria mía» (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 25). ¿O es que, tomando por punto de partida la última Cena del Señor, se le priva a la Eucaristía de su carácter escatológico?

Cullmann ve la dificultad y procura dar una respuesta a ella. Naturalmente admite el autor que la última Cena está a la base de toda celebración eucarística. En esta histórica refección del Señor ve Cullmann lo que él gráficamente llama la «célula-germen» (Keimzelle) de las posteriores refecciones eucarísticas de la Iglesia primitiva. A éstas unía con aquélla un lazo *histórico*. En efecto, nos es legítimo creer que es precisamente el recuerdo de aquella última refección con su Señor, el que motiva en los discípulos la reunión para aquel ágape en el que por vez primera se les aparece el Señor. Existe además un lazo *interno* que une la última Cena con los ágapes eucarísticos: es la relación íntima de ambos a la muerte del Señor. Es verdad que, según Cullmann, esa relación viene eclipsada en los primeros cristianos por el gozo inmenso que provocaban en ellos las apariciones del Resucitado, y que será este gozo, como veíamos, la característica de las primitivas reuniones eucarísticas. Con todo, esa relación a la muerte del Señor se da objetivamente también en éstas y cuando, por una exageración del aspecto gozoso, la celebración de la Cena degenere en algo profano, como en Corinto (1 Cor. 11, 17 ss.), Pablo, ilustrado por una revelación divina, penetrará en el legado de la tradición sobre la Eucaristía y, completando la instrucción de los cristianos, hará objeto especial de su doctrina eucarística este aspecto que liga este sacramento a la muerte del Señor: «Yo recibí del Señor lo mismo que os transmití, que el Señor Jesús *la noche que era entregado* tomó el pan, etc....» (1 Cor. 11, 23 ss.) [24].

---

24. Sobre este parecer de Cullmann, cfr. *La signification,* pp. 15 ss

En cuanto al aspecto escatológico no está ausente tampoco de la última Cena. «También en las palabras de la última Cena, dice Cullmann, tal como nos vienen transmitidas en los Sinópticos, se da la referencia a la idea del banquete mesiánico: 'No comeré esta Pascua hasta que se cumpla en el reino de Dios...' (Lc. 22, 16). 'No beberé de este fruto de la vid hasta el dia aquel en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre'» (Mt. 26, 29). De este relato de la última Cena del Señor, que está vivo en la tradición primeva, Pablo se hace eco («parelabon», «paredōka», v. 23), y saca las consecuencias para los ágapes eucarísticos: «Por tanto siempre que coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor *hasta que venga*» (1 Cor. 11, 26).

A su vez la idea comunitaria de unión de los comensales con Cristo y mutua entre sí, que juega un papel tan importante en la primitiva celebración de la Eucaristía, tiene su fundamento en esta última Cena del Señor, donde Cristo funda, basada en su muerte, la comunidad de la Nueva Alianza [25]. En la misma carta a los Corintios (1 Cor. 10, 16), Pablo alude también a esta comunión eucarística: ...«El pan que partimos ¿no es acaso comunión en el cuerpo de Cristo? ...Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos también la muchedumbre, pues todos participamos de un solo pan».

Así en la última Cena del Señor se dan ya en germen todos los elementos que adquirirán desarrollo en las ulteriores refecciones eucarísticas de la Iglesia primitiva. Pablo mismo, al llamar la atención sobre la relación «Eucaristía - muerte de Cristo», no aportará ningún elemento que no existiese ya. Lo único que hará será proponerlo a la comunidad que lo ha olvidado, y con esto *completar* (no substituir), el aspecto gozoso de la Cena.

No se puede negar sin embargo que en la doctrina de Cullmann sobre la Eucaristía permanece una dualidad de la que el autor, a pesar de todo, no sabe desentenderse. Esta dualidad le proviene de que él, fundamentalmente, permanece fiel a la tesis propuesta por H. Lietzmann en su obra: *Messe und Herrenmahl* (1926), según la cual se dan dos tipos de banquete eucarístico en la Iglesia primeva: uno que no guarda relación a la muerte de Cristo. Es el tipo de la comunidad primitiva y de la Didaché. Otro que mantiene esa relación y es el tipo paulino [26].

---

25. Cfr. *Urchristentum*, p. 21; *La signification*, p. 17; *id.*, Parte II, II, A, n. 3.
26. Cfr. *La signification*, pp. 1-4; id. *Le culte*, p. 15; not. 3, donde dice Cullmann: «Esta distinción..., contiene elementos de verdad muy valiosos. Lietzmann viene a ella remontando retrospectivamente el curso del desarrollo litúrgico a partir de la liturgia egipcia (Serapión), y de la liturgia de Hipólito respectivamente. Esta teoría tiene sin embargo necesidad de ser completada doblemente: 1) Contra Lietzmann, el origen común de ambos tipos hay que ponerlo en la última Cena de Jesús con sus discípulos antes de su muerte. Si bien es verdad que ésta es sólo origen indirecto del primer tipo. 2) En cuanto al origen directo de este primer tipo, no se ha de poner, con Lietzmann, en las

3) *La presencia de Cristo en los ágapes eucarísticos:*

En el transcurso de esta exposición sobre la doctrina eucarística de Cullmann, a raíz de ciertas frases del autor, nos ha asaltado, sin duda, más de una vez la pregunta: Pero ...¿de qué clase de presencia eucarística habla Cullmann? Estamos de acuerdo con que el Señor viene en la celebración actual de la Eucaristía, y que esta su venida nos aumenta el gozo por el recuerdo del pasado de su resurrección y por sernos prenda de su vuelta final. Pero ¿cuál es la presencia con la que nos alegra al presente la venida del Cristo eucarístico?

Cullmann no duda en afirmar que es ésta una presencia «*real*» y al hablar así dice expresamente que intenta emplear un término dogmático [27]. Con todo, nos llamaríamos a error si no puntualizásemos ulteriormente esta afirmación general. De hecho, conforme al doble tipo de refección eucarística que ha distinguido, Cullmann aplica el término de «real» a la presencia del Señor en el primer tipo de Eucaristía, aquel que no hace alusión a la muerte del Señor. Y ¿cómo entiende en él esta presencia?

Le hemos oído ya a nuestro autor decir que es ésta una presencia «en pneumati» [28]. El motivo último que determina al Señor a presenciarse en la comunidad es, al parecer, la misma asamblea de los fieles, según el principio establecido por el mismo Cristo: «Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt. 18, 20) [29]. Es por tanto ésta una presencia de tipo comunitario, social, presencia, no en los elementos del pan y del vino, sino en los participantes al ágape eucarístico. Precisamente la experiencia de esta presencia era la que motivaba en los comensales el júbilo de las refecciones eucarísticas. Era a su vez ésta una presencia del Señor con motivo del culto eucarístico, presencia por tanto cultual, que Cullmann equipara con la presencia del Resucitado en sus apariciones: «El señor, después de su muerte, *se apareció* a los discípulos al tiempo que éstos comían. El mismo señor *se aparece ahora* en la refección cultual de la comunidad, y se *aparecerá* mañana *para el banquete eucarístico*», dice Cullmann, y subraya él mismo el verbo aparecer en sus tres tiempos, con lo que quiere dar a la vez a entender la triple dimensión de la presencia eucarística: «La Santa Cena abraza la presencia de Cristo en su triple relación, con Pascua, con el culto y con la parusía. En otras

---

refecciones cuotidianas del Jesús histórico con sus discípulos, sino en las apariciones del Resucitado a los suyos al tiempo de la refección, como queda demostrado».

27. *La signification*, p. 13.
28. *Le culte*, p. 15; *id.*, Parte II, IV, B, II, n. 1.
29. *Urchristentum*, p. 17. [—Si es así, ¿puede llamarse esta presencia del Señor «eucarística»? ¿No se presenciaría el Señor lo mismo en cualquiera otra reunión cristiana, con tal que los reunidos lo hiciesen en su nombre?]

palabras, esta presencia es al mismo tiempo la del Cristo resucitado, la del Cristo viviente, y la del Cristo que ha de volver» [30].

El aspecto escatológico de la presencia lo recalca el autor especialmente: «Este tercer motivo (el escatológico), dice, ha de unirse muy íntimamente en la mente de los fieles reunidos, a los dos anteriores para hacer nacer la presencia de Cristo ('pour faire naître la presence du Christ')» [31].

En fin, en esta su presencia cultual, Cristo venía para *comer con* los fieles, no para *ser comido por* ellos.

Resumiendo, pues, la presencia de Cristo en el banquete eucarístico del llamado tipo Didaché, era una presencia *espiritual,* pero *realísima,* de Cristo *en la comunidad.* Presencia *cultual,* semejante a una *aparición,* con aquella *triple relación* al pasado de Pascua, al presente cultual y al futuro mesiánico.

Pero ¿y qué se ha hecho la presencia de Cristo en los elementos del pan y del vino, a la que más obviamente creyéramos aluden las palabras del Señor en la última Cena: «Este es mi cuerpo... Esta es mi sangre»? Cullmann no niega, o más bien prescinde, de si objetivamente se diese ésta en el tipo eucarístico Didaché. A ella sin embargo no atendían los primeros cristianos, penetrados de aquel otro sentimiento comunitario de presencia. La acentuación de la presencia de Cristo en las especies sacramentales se dará sólo más tarde, con motivo del complemento doctrinal paulino, por el que el Apóstol llama la atención a la unión íntima de la Eucaristía y de la muerte del Señor. «Sólo bajo el influjo de Pablo que refiere todas las refecciones eucarísticas a la que es «célula-germen» de todas ellas, a saber, a la última Cena del Jesús histórico, obtendrá la sangre derramada por Cristo su lugar estable en la Eucaristía». Corriendo el tiempo, por un proceso inverso, es decir, por una acentuación unilateral de la conexión con la muerte de Cristo, «se perderán las valiosas relaciones que a la Cena eucarística unían con la resurrección de Cristo, con las refecciones del Resucitado y con la venida del mismo al final de los tiempos». La presencia de Cristo quedará ahora exclusivamente vinculada a los elementos materiales, tanto más cuanto que el mismo marco en el que se desenvolvía la acción eucarística: una verdadera refección, caerá en desuso, y ya no se concebirá más la Eucaristía como un ágape en el que Jesús se sienta a la mesa con los suyos y participa con ellos en la refección [32].

Cullmann añora este aspecto de la Eucaristía de unión comunitaria de los fieles con Cristo y entre sí. Si las Iglesias cristianas quieren hoy reavivarlo han de «congregarse para la Santa Cena con aquel sentimiento

30. *La signification,* p. 13.
31. *La signification,* p. 10.
32. *Urchristentum,* pp. 21-22; *Le culte,* pp. 16-17.

de espera gozosa de comer con Cristo al comer con sus hermanos», y recordando que la Cena fué en la primitiva Iglesia una fiesta de la resurrección, han de repetir la invocación del «Maranatha» con el mismo deseo de que Cristo descienda ahora al seno de la asamblea, como un anticipo de su venida mesiánica definitiva [33].

4) *La Eucaristía y la transformación de nuestro cuerpo carnal en orden al fin:*

Al hacer Cullmann hincapié en esta «comunión» que la Eucaristía opera entre Cristo y su Iglesia, y entre los miembros de ésta entre sí, nos ha recordado el que podríamos llamar, también en este caso, efecto social de este sacramento. En este efecto no es otro, en fin de cuentas, que la edificación de la Iglesia («oikodome») operada por esa unión [34]. En este sentido dice bien Cullmann que la Eucaristía puede llamarse el sacramento de la Iglesia, cuerpo de Cristo. Veíamos ya cómo ese aspecto de unión comunitaria tiene su carácter escatológico, pues que apunta a la comunión perfecta que se logrará al final en el banquete mesiánico.

Nos queda hacer alusión a aquel otro efecto de la Eucaristía, de carácter individual, del que hemos hecho también mención al hablar del bautismo, y que tiene a su vez sentido escatológico: es la transformación que, en el orden de la escatología personal, opera la Eucaristía en el cuerpo carnal del cristiano en vistas al cuerpo espiritual del final.

«Puede afirmarse con certeza, dice Cullmann, que para Pablo el cuerpo espiritual de Cristo, presente en la asamblea reunida para la refección, ejerce su influjo sobre nuestro cuerpo carnal» [35]. Así nos lo testimonia el Apóstol cuando atribuye las enfermedades, achaques e incluso la muerte de muchos de la comunidad de Corinto a la participación indigna en el banquete eucarístico: «...Porque quien come y bebe, come y bebe su propia condenación si no discierne el cuerpo del Señor. Por esto hay entre vosotros muchos enfermos y achacosos y mueren bastantes» (1 Cor. 11, 29-30) [36]. Expresado positivamente, Pablo nos da a entender aquí que, por

33. *La signification*, p. 22.

34. Repetidas veces hace notar Cullmann que el fin del culto cristiano es la «edificación» («oikodome», 1 Cor. 14) de la Iglesia (cfr. *Urchristentum*, pp. 28, 35-37). La Eucaristía, como suma y culmen del culto cristiano, responde a este fin de una manera especialísima. Al obrar la comunión de los muchos que participan en un mismo pan (1 Cor. 10, 17), edifica el edificio uno de la Iglesia. Así si el bautismo edificaba la Iglesia haciéndola crecer cuantitativamente con la inserción en ella de nuevos miembros, a la Eucaristía le toca labrar y consolidar la unión de la comunidad entre sí y con su cabeza, Cristo. (Cfr. *Tauflehre*, p. 27).

35. *The proleptic deliverance*, p. 171.

36. Por el texto y el contexto, el Apóstol atribuye el influjo de la Eucaristía sobre nuestros cuerpos, no tanto a la presencia de Cristo en la asamblea,

el contrario, una participación lo más digna posible en el banquete eucarístico, si de ella fuésemos capaces, sería poderosa para librarnos de las enfermedades y aun de la muerte misma. Es curioso advertir, hace notar Cullmann, cómo las consecuencias de la indigna participación de la Eucaristía las define Pablo, no por un castigo general cualquiera, sino específicamente por un castigo que redunda físicamente en el cuerpo humano [37]. Y es que los que así obran «impiden por su indignidad a la Vida el hacer retroceder a la muerte ya desde ahora, y que se produzcan los milagros de curación y resurrección que podrían de otro modo producirse».

Por tanto, también desde este punto de nuestra transformación corporal, se deja sentir el valor escatológico de la Eucaristía, que viene a ser así una anticipación manifiesta del fin. En el seno de la Iglesia, «soma pneumatikon» de Cristo, ella obra en los cuerpos carnales de sus miembros el milagro de transformación que será pleno al fin: «Hasta que él venga» (1 Cor. 11, 26).

Expuesta hasta aquí la doctrina de Cullmann, dedicaremos a su valoración la Parte III de nuestro trabajo.

---

cuanto a la comida y bebida de los elementos: pan y vino, que son el cuerpo y la sangre del Señor. Así se desprende claramente por ejemplo del verso 27: «De suerte que quien comiere el pan o bebiere el cáliz del Señor indignamente, reo será del cuerpo y de la sangre del Señor».

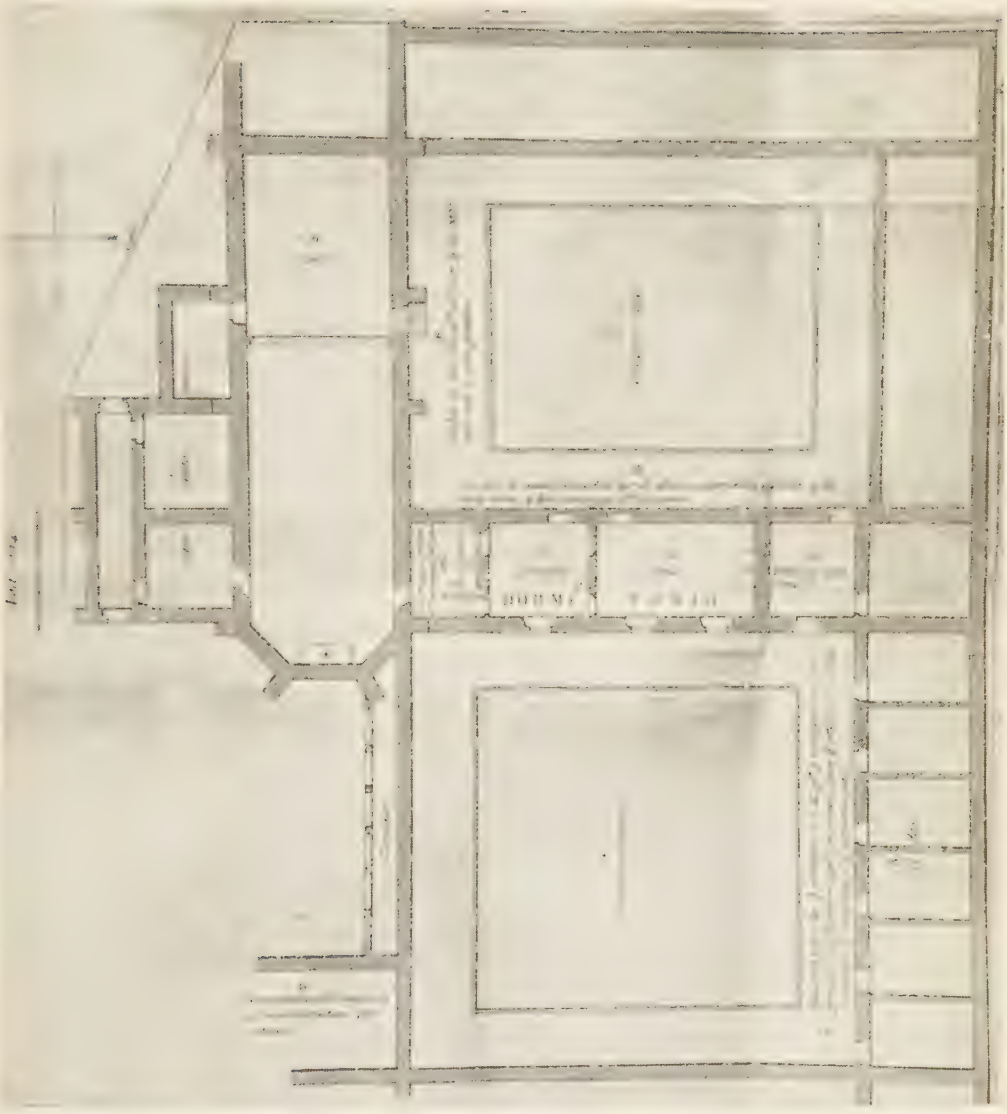
37. Cfr. Parte II, IV, A, n. 3 sobre la correlación entre pecado individual y enfermedad.

CARLOS V Y SAN FRANCISCO DE BORJA

TEXTO, INTRODUCCIÓN Y NOTAS

por el Padre

CAMILO MARÍA ABAD, S. I.



Plano del Monasterio de Yuste, reproducido por GACHARD, *Retraite et mort de Charles-Quint*, al frente del t. I. La reproducción se hizo de copia tomada del original del Archivo de Simancas, Papeles de Estado, Castilla, leg. 109.

INTRODUCCION

Fué el P. Feliciano Cereceda, S. J., de grata memoria, quien, pocos días antes de morir, nos dijo en Salamanca, que, en los Procesos apostólicos de beatificación y canonización de San Francisco de Borja, conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, había hallado tres o cuatro cartas inéditas de Carlos V al santo Duque de Gandía.

Creímos que esas cartas estarían en uno de dos «films», hechos por él o bajo su dirección, llegados a nuestras manos después de su muerte. Pero no era así.

Consultados los cuatro volúmenes de los Procesos aludidos, que, ricamente encuadernados, sin especial signatura, se guardan en el fondo «Osuna» del Archivo Histórico Nacional, nos persuadimos que las que el P. Cereceda llamaba cartas, no eran sino el documento por el cual Carlos V nombra al Marqués de Lombay, Lugarteniente suyo en el Principado de Cataluña y en los Condados de Rosellón y de Cerdeña, y las convocatorias con que le cita para las Cortes de Monzón de mayo 1542 y de junio 1547.

No deja de tener interés, sobre todo el nombramiento de Borja para Virrey de Cataluña, incluso por el estilo empleado en semejantes documentos.

Menor es, claro está, el de las convocatorias a Cortes, pero tienen la ventaja de ser mucho más breves.

Aprovechando la coyuntura del Cuarto Centenario de la muerte del Emperador, nos ha parecido oportuno publicar estos documentos inéditos, teniendo también en cuenta el interés que por ellos mostró en sus últimos días el buen P. Cereceda.

Se insertaron estas piezas en los Procesos hechos en Barcelona en 1611, a petición del R. P. Pedro Gil, S. J., Procurador del colegio de Santa María de Belén, junto con otros tres relacionados con el virreinato de San Francisco de Borja, pero en que ya no interviene Carlos V [1].

---

1. El proceso hecho en Barcelona se halla en el más estrecho de los cuatro volúmenes citados: de momento no recordamos si llevan numeración.

El nombramiento de Virrey y el juramento hecho por él en la ciudad de Tortosa y también el hecho en la ciudad de Barcelona, se toman, según los Procesos, del libro o Registro oficial del Real Consejo, en los años de 1528 a 1554, folios 96 a 106. La convocatoria de 1542, del libro de Cortes de ese año, al folio 12; y la de 1547, del correspondiente a este año, al folio 10.

Autenticó esos documentos el Notario Miguel Juan Amat.

Mucho más interés que estos documentos oficiales tienen otros en que intervienen Carlos V y San Francisco de Borja, todos, o casi todos, publicados ya en *Monumenta Historica S. I.* A pesar de eso, no nos parece ajeno al carácter científico de nuestra publicación el reunir aquí todos esos documentos, después de indicar brevemente las ocasiones en que aparecieron.

Entra Francisco de Borja al servicio del Emperador en la Corte de Valladolid, por febrero de 1528, a los 17 años de edad. Carlos V y la Emperatriz le acogen más como a pariente, que como a súbdito. El Duque de Gandía, su padre, era uno de los veinte señores de España, a quienes Carlos V, en 1520, había otorgado la Grandeza y el título de primos del Rey.

Cuando en 1529 el Emperador había de ir a Bolonia, para ser coronado por Clemente VII, la Emperatriz Doña Isabel le pidió permiso para casar a la portuguesa Doña Leonor de Castro, su amiga de la infancia y la más querida de sus damas. Carlos V dejó a la Emperatriz que eligiera para su predilecta el novio que más le gustase; y la Emperatriz escogió a Francisco de Borja. Antes de embarcarse para Génova, el Emperador hizo que se firmara en Barcelona el contrato matrimonial.

En esta ocasión, el 29 de junio de 1529, el Duque de Gandía cedió a su hijo la mitad de la Baronía de Lombay; y Carlos V, como regalo a los jóvenes esposos, erigió esta Baronía en Marquesado. El documento en que se consigna, está firmado en Augsburgo, el 7 de julio de 1530, y fué publicado ya en *Monumenta Historica Societatis Jesu, Borgia,* II, pp. 579-580.

Nueve años después, por documento hecho en Toledo el 26 de junio de 1539, Francisco de Borja, todavía Marqués de Lombay, queda nombrado, a la edad de 29 años, Virrey de Cataluña, o, como se dice en el documento oficial, *Lugarteniente en el Principado de Cataluña y en los Condados de Rosellón y de Cerdeña.* Es el documento nuevo que publicamos, con el número 1; no conocido, a lo que parece, de los editores de *Monumenta.*— A continuación, con los números 2 y 3, van las citadas convocatorias a Cortes, también inéditas.—Recuérdese que, muy poco antes del nombramiento de Borja para Virrey, el primero de mayo, había expirado en Toledo la Emperatriz, y que, por voluntad de ella y del Emperador, fué Borja quien presidió la conducción del cadáver a Granada.

Como ilustración del primer documento, trasladamos el comienzo de la minuciosa instrucción del Emperador a su Lugarteniente, despachada

en la Corte de Toledo el mismo 26 de junio de 1539; toda ella se publica en MHSI, *Borgia, II,* 582-598. (Documento n.º 4).

También se publicó en ese volumen buena parte, al menos, de la correspondencia entre el Virrey y el Emperador, tocante al gobierno del Principado. Las cartas de Borja de ese período están en la primera parte del volumen, pp. 1-577; las del Emperador y sus secretarios, en la parte segunda, pp. 579-706. Las de Borja, claro está, se dirigen no sólo a Don Carlos, sino también a sus secretarios, al Príncipe Don Felipe, etc. Pero no son menos de 50 las dirigidas nominalmente a Carlos V.

De todas ellas sólo reproducimos una, la que escribe al Emperador el 24 de noviembre de 1541, al tener noticia del desastre de Argel, en la que revela todo su amor y veneración para con el César y todo su espíritu patriótico y de sacrificio por la causa de España y de la Cristiandad. (Documento n.º 5).

Pero debe copiarse también aquí la carta de Borja al Emperador, notificándole la enfermedad y muerte de su padre. Automáticamente, con esto, el Marqués de Lombay pasaba a ser el cuarto Duque de Gandía. (Documento n.º 6).

Preciosa, como pocas, es la carta que escribe comunicando al Emperador su resolución de abandonar el mundo y entrar en la Compañía de Jesús. Bien puede creerse que esta carta impresionó hondamente al César; y más que la carta, el ejemplo que le daba aquel Marqués de Lombay y Duque de Gandía, por él siempre tan estimado. (Documento n.º 7).

Tal vez no vibra ese sentimiento a través de la carta, por otra parte dignísima, en que le da su licencia imperial por mano de su secretario Francisco de Eraso. (Documento n.º 8).

Ya en la Compañía, ni Borja parece haberse cuidado de fomentar las relaciones epistolares con su antiguo señor, ni el Emperador, en medio del estruendo de la guerra y de la política, tendría tiempo de sobra para comunicarse con su antiguo valido.

Con quien dentro de la Compañía tuvo el santo Borja trato muy frecuente y cordial fué con la hija de Carlos V, la Princesa Doña Juana, Gobernadora de España en ausencia de Felipe II; y asimismo al menos en los primeros años de su reinado, con el mismo Don Felipe.

Por recomendación de éste, y también, según es creíble, del mismo Carlos V, el santo Duque se acercó más de una vez a Tordesillas, para asistir en su triste enfermedad a la Reina Madre Doña Juana. Conocidas son las cartas del Santo sobre este asunto a Felipe II. No se conserva, en cambio, *una larga relación* que él dice haber hecho a Su Majestad «de la merced que Nuestro Señor hizo a S. A. en su enfermedad». Pero sí ha llegado a nosotros una carta breve, en que da cuenta al Emperador de la

muerte y de las últimas palabras de la Reina; recogemos aquí también este documento. (Número 9).

Cuando el Emperador se acordó muy particularmente de Borja, fué al retirarse él también del teatro del mundo.

No había llegado aún a su retiro de Yuste, cuando, desde Jarandilla, donde hizo alto unos meses —mediados de nov. a principios de febrero— en el palacio del Conde de Oropesa, envió a llamar al Padre Francisco.

Apresuróse el Santo, «aunque estaba lejos» dice él, a cumplir este deseo del César. La ocasión era excelente para enterar al Emperador de las cosas de la Compañía, acerca de las cuales se decía que estaba muy mal informado.

Es el P. Astráin quien, en su *Historia de la Compañía en la Asistencia de España*, t. II, ha puesto en claro la fecha y demás circunstancias de esta primera visita de Borja al Emperador [2].

La entrevista se tuvo, como decíamos, en Jarandilla, los días 19 y 22 de diciembre de 1556. El 19 de diciembre de dicho año, escribía al Secretario Juan Vázquez, Don Luis Quijada, que acompañaba al Emperador como Mayordomo, y le decía: «Hoy ha estado el Padre Francisco con Su Majestad, bien dos horas y media. Dice Su Majestad que está muy trocado de cuando era Marqués de Lombay» [3]. Cuatro días después, el mismo Quijada escribía, también desde Jarandilla: «El Padre Francisco volvió ayer a hablar a Su Majestad: tuvo otra muy larga audiencia, y se despidió y partió ayer de aquí para Plasencia» [4]. Lo que en esas entrevistas pasó, lo escribió San Francisco de Borja al P. Laínez en carta de 28 de diciembre de 1556.—Adviértase que en ella Carlos V está designado con el nombre de *el padre de Mateo Sánchez*, porque en las cartas cifradas de entonces, se llamaba a la Princesa Doña Juana con el seudónimo de *Mateo Sánchez*. El *Sr. Rafael de Saa*, es el mismo San Francisco de Borja. Véase esta interesante carta en el número 10.

Medio año después, por julio de 1557, llamaba otra vez a Yuste el Emperador a San Francisco de Borja. Quería que Borja fuese a Lisboa para tratar con la Reina Madre, Doña Catalina, de asegurar para el Príncipe Don Carlos, el hijo de Felipe II, la sucesión en la Corona de Portugal, caso de que faltase el Rey Don Sebastián, niño entonces de tres años. En carta de 27 de julio de 1557 da noticia Borja al P. Laínez, muy veladamente, de esta comisión del Emperador. (Documento n.º 11).

De su accidentado viaje a Lisboa y de sus entrevistas con la Reina Doña Catalina, dió minuciosa cuenta el mismo Borja a Carlos V por cartas

---

2. Véase su *Historia*, t. II, c. 7, núm. 2, con las Notas (3) de la p. 105 y (1) de la p. 107. El P. Astráin escribe que la carta está fechada en Alcalá (p. 107, nota 3); el editor de *Monumenta, Borgia*, III, p. 271, la pone fechada en Plasencia.
3. GACHARD, *Retraite et mort de Charles-Quint*, t. I, p. 74.
4. *Ibid*, t. II, p. 145.

escritas en Lisboa el 6 y el 12 de octubre de 1557 con nombres cifrados. En ella *Catalina Díez* es la Reina de Portugal; *Pero Sánchez,* el Padre Francisco; *Milán,* Castilla; *Micer Agustino,* Su Majestad Carlos V; *Perpiñán,* Portugal; *Santiago de Madrid,* el Rey de España; *Francisco Alvarez,* el Embajador de Francia; *la sobrina de Joana Díez,* la sobrina de la Princesa de Portugal; *Sebastián Díez,* el Rey Don Sebastián; *María Sánchez,* la Infanta de Portugal; *Joan Díez,* el Rey Don Juan, marido de Doña Catalina; *Joan Alvarez,* el Embajador de España; *Carrillo Sánchez,* el Infante Cardenal. Así en el autógrafo que se guarda en Simancas, Legajo, 120, f. 60. (Documentos números 12 y 13).

El Emperador parece haber quedado satisfecho de la gestión de Borja en este asunto, como se desprende de cartas de 31 de marzo y 7 de abril a Felipe II [5].

Cuando hubo terminado su comisión, volvió a Yuste San Francisco de Borja para dar a Carlos V cuenta verbal de lo hecho en Lisboa [6].

Otra vez, pasados dos meses después de esta entrevista, llamó el Emperador al Padre Francisco en diciembre de 1557. La entrevista fué particularmente cordial, según lo escribe el Santo al P. Laínez, desde Plasencia, el 23 de diciembre de 1557. (Documento n.º 14).

El objeto de esta entrevista, según carta de Luis Quijada a Juan Vázquez, fué dar cuenta del negocio de Portugal [7].

De los documentos aquí citados y transcritos se deduce que el Santo visitó tres veces al Emperador: la primera en Jarandilla, del 19 al 22 de diciembre de 1556; las otras dos, en Yuste; primero, en julio de 1557; después, a la vuelta de Portugal, poco antes de Navidad del mismo año.

El P. Ribadeneyra escribe en su *Vida de San Francisco de Borja,* libro II, cap. 18, que el Emperador murió «pocos días después que el Padre Francisco llegó de Yuste a Valladolid». No ha quedado rastro de esta nueva visita de Borja al Emperador.

De la muerte de Don Carlos escribió Borja al P. Laínez, el 25 de octubre de 1558: el Emperador murió el 21 de setiembre de dicho año. Aunque no se halló Borja a su muerte, hubo de tener información muy directa acerca de ella. Distinción bien singular es la de haberle nombrado testamentario suyo a una con su hijo Felipe II, como se dice en la misma carta. (Documento n.º 15).

Recogemos también lo que el Santo escribe sobre las honras que se

---

5. Editadas por GACHARD, *o. c.,* t. II, 366 ss. Un extracto en *Borgia,* III, 305, nota 2.
6. Así lo supone el P. Astráin; pero tal vez no lo hizo sino cuando, nuevamente, le llamó, dos meses después, el Emperador.
7. Véase lo que sobre esto decimos después del documento número 14.

hicieron al Emperador en la casa de Valladolid donde él se hallaba. Borja fué quien predicó en ellas. (Documento n.° 16).

Según escribe el P. Valdivia en la *Historia de este Colegio*, el tema del sermón fué éste: *Ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine*. «Vinieron a este oficio y honras, dice el mismo Valdivia, algunos Padres de Medina del Campo, para que el número de los nuestros fuese mayor».

Camilo María Abad, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

DOCUMENTOS

1

NOMBRAMIENTO DE BORJA PARA VIRREY DE CATALUÑA

In Dei nomine, *Pateat cunctis* Quod Nos Carolus, Divina favente clementia, Romanorum Imperator semper Augustus, Rex Germaniae, et Joanna eius mater et Idem Carolus, Dei gratia reges Castellae, Aragonum, utriusque Siciliae, Hierusalem, Ungariae, Dalmatiae, Croatiae, Navarrae, Granatae, Toleti, Valentiae, Galletiae, Maioricarum, Hispalis, Algecirae, Gibraltaris, Insularum Canariae, Insularumque Indiarum et Terrae firmae maris Oceani, Archiduces Austriae, Duces Burgundiae et Bravantis, Comites Barcinonae, Flandriae et Tiroli, Domini Vizcayae et Molinae, Duces Atthenarum et Neopatriae, Comites Rossilionis et Ceritaniae.

Cum obitu Illustris et Admodum Reverendi Federici de Portugalia, Archiepiscopi Caesaraugustani, de summo Praeside in Cathaloniae Principatu et Comittatibus Rossilionis et Ceritaniae providendum sit, qui, vices Regias nostras habens, Provinciam ipsam [regat quae] prae magnitudine et montuositate sua sine ipso Preside regi et recte gubernari non potest, neque ibidem populati in pacis tranquilitate et iustitia permanere atque a facinorosis hominibus se alias tueri, nisi nobis aut Praeside ipso praesentibus et Regalias ordinatas rigide exercentibus; Idcirco de fide, virtute, sagacitate, prudentia et animi probitate vestri, Illustris Francisci de Borgia, Marchionis de Lombay, Consiliarii nostri fidelis, dilecti admodum, confidentes, quique a primis annis iuventutis vestrae in aula nostra et Serenissimae Imperatricis quondam consortis nostrae dilectissimae, divae memoriae, educatus, ea obsequia nobis et dictae Serenissimae consorti et Proli nostrae, vos et illustris Marchionissa coniux vestra nobis dilecta, assidue praestitistis, et tales vos exhibuistis quod merito Provinciam ipsam tuto regendam et gubernandam vobis committimus, rati rem nostram perinde ac vestram summopere curaturum.

Quam obrem tenore praesentis, de certa scientia Regiaque auctoritate nostra, et consulto ac muto nostro proprio, vos, eumdem Illustrem Franciscum de Borgia, Marchionem, Locumtenentem Generalem nostrum, ex latere nostro dextero sumptum et alterum nos personasque nostras representatem, in dictis Cathaloniae Principatu et Comitatibus Rossillionis et

Ceritaniae et cunctis illorum partibus, facimus, constituimus, creamus et solemniter ordinamus atque praeficimus. Ex ipsoque latere nostro dextero, ad unum triennium ex inde in antea conputandum, et deinde dum de nostro precesserit beneplacito, delegamus.

Itaque vos, dictus Franciscus de Borgia, tempore praedicto durante, in Principatu Comitatibusque praedictis et cunctis illorum partibus, sitis Locumtenens Generalis noster, ex latere nostro dextero sumptus, personasque nostras representans, ac loco et vice ac in personam et seu nomine nostris, praesitis, praeferamini et imperetis omnibus et singulis Archiepiscopis, Episcopis, Abbatibus, Prioribus, Praelatis et Religiosis personis, ac etiam Ducibus, Marchionibus, Comitibus, Vicecomitibus, Richis hominibus, Nobilibus, Baronibus. Militibus, Domicellis et Generosis: Necnon civitatibus, villis, terris et locis, universitatibus, gubernatoribus quoque et vicegerentibus, Thesaurario et Baiulo [1] generalibus, Procuratori Regio caeterisque magistratibus aut curiis, Vicariis, Castellanis quoque seu Alcaydis, vel castra, arces seu castella, turres et fortalitia tenentibus, etiam ad usum et consuetudinem Hispaniae, et demum caeteris officialibus et subditis ac personis quibuscumque, tam maioribus quam minoribus, etiam de gremio nostrae curiae, quam extra curiam, etiam quarumlibet civitatum, villarum et locorum et oppidorum dictorum Principatus et Comitatuum, quovis officio, auctoritate, dignitate, lege, conditione et gradu distinctis: et possitis super ipsos et eorum quemlibet universaliter et singulariter et distincte, tanquam nostra persona et alter nos, disponere, mandare, ordinare et statuere pro libito voluntatis vestrae et prout prudentiae vestrae et discretioni, pro nostro servitio et statu conservationeque Reipublicae dictorum Principatus et Comitatuum, videbitur expedire.

Possitis etiam in et super praememoratos et alios dictorum Principatus et Comitatuum et etiam super extraneos ibidem existentes et quomodolibet declinantes, transeuntes, seu moram trahentes, praesentes pariter et futuros, per vos ipsum seu per nostros Cancellarium, Vicecancellarium, Regentem Cancellariam et alios officiales, Commissarios, Iudices et delegatos de et cum ministerio et interventione nostrorum Thesaurarii, seu Thesaurariam regentis aut locum tenentis in dicto officio, Algueziriorum [2], Protonotarii aut in ipso officio locum tenentis illiusque regentis secretum, scribarum et aliorum curiae nostrae officialium et ministrorum, exercere et exerceri facere omnem iurisdictionem civilem et criminalem, altam et

1. *Baiulus*: según Du Cange, 2, «Paedagogus qui puerorum curam gerit.—Praesertim vero bajuli dicti qui filiorum Principis educationi praeficiebantur, quorum summa proinde in Palatio dignitas et auctoritas erat.—Equivaldría a nuestro «Ayo del Príncipe».—¿Pudiera derivarse, de un modo irregular, «Ayo» de baiulus?—Pero también da Du Cange, 4, la significación de Pretor o Gobernador. De ahí bayle, batlle (en catalán, alcalde), baylía y baylío.

2. *Algezirius*: Du Cange registra «Algozirius, vulgo hispanis, Algozyl...: idem qui Alguazilus»: son nuestros alguaciles.

baixiam et aliam quamcumque, merum et mixtum imperium, cum omnimoda gladii potestate, delinquentes etiam quoscumque et culpabiles, etiam officiales nostros puniendo, castigando, privando, et plectendo, iuxta debitorum excessuum et criminum qualitatem; nec minus, si vobis videbitur, de et super excessibus, criminibus seu delictis quibuslibet, etiam si poena mortis et ultimi supplicii sint puniendi, et de quibusvis casibus rei et culpabiles fuerint, etiam et de crimine Laesae Maiestatis, in primo et secundo capitibus, cognoscere, remittere et perdonare componereque, transigere et pacisci, poenasque tan civiles quam criminales remittere pro pecuniis, aut alias de gratia speciali, pecuniasque inde provenientes per nostrum Thesaurarium aut eius locumtenentem seu Thesaurariam regentem, recipi volumus.

Possitis etiam in eisdem Principatu et Comitatibus, Curias generales aut parlamenta incolis illorum literatorie [2 bis], ut moris est, in quavis civitate, villa seu loco dictorum Principatus et Comitatuum, per Constitutiones permissa convocare, et eiusmodi convocationis caussam detegere, promovere et explicare, et easdem curias prorrogare et continuare, et de loco in locum mutare, concludere et finire, solvereque et licentiare seu dimittere; in ipsis gravamina quaevis audire eaque discutere aut discuti facere, et debite provisionis suffragium impartiri; provisiones cum consensu brachiorum ipsius curiae aut parlamenti, seu aliquorum ex eis, aut sine ipsis, facere et providere, factaque revocare, habilitare, mutare seu corrigere; constitutiones, privilegia et capitula curiae cum consensu et interventione eorumdem brachiorum, seu maioris partis illorum, edere, publicare seu edi et publicari mandare, atque in animam nostram iurare; et super gravaminibus quibuscumque providere; subventiones, dona, collecta, munera seu subsidia mutua, seu servitia quaevis, ab ipsa Curia seu parlamento aut convocatis in eisdem et quibuscumque universitatibus et singularibus dictorum Principatus et Comitatuum, pro nobis et nomine nostro petere, obtinere, procurare et habere et vice nostra acceptare et promissa nobis solvi facere.

Possitis insuper quascumque patrimoniales et alias quasvis caussas, civiles et criminales, motas siquidem et movendas, ac etiam supplicationes appellationum causarum introductarum et introducendarum, et alias quasvis tam viduarum, pupillorum et pauperum ac miserabilium personarum quarumcumque, universitatum et singularium personarum dictorum Principatus et Comitatuum ad cuiusvis partis instantiam ad vos vestramque, seu verius nostram audientiam et consilium evocare, easque committere, decidere et una seu pluribus sententiis cum memoratis officialibus et mi-

---

2 bis. *Literatorie*: Según Du Cange, *latine*: «interdum per litteras, per epistolam».

nistris nostris, servatis Constitutionibus, Cataloniae usaticis, Barcinonae capitulis, Curiae privilegiis et aliis iuribus, legibus, consuetudinibus dictorum Principatus et Comitatuum, terminare et sententiam ad executionem deducere seu deduci facere: quaerelas etiam in vim constitutionum, pacium et treugarum admittere, easque committere, servatis eisdem constitutionibus et pragmaticis, sanctionibus super eo editis, contra ipsos quaerelatos procedere seu procedi mandare, eosque juxta procesuum merita absolvere et seu aliter condemnare. Procesus item Regaliae in vim usaticorum Barcinonae incipientium «Auctoritate et rogatu», simili modo camini et strate et aliorum quorumcumque illis applicabilium facere et fieri mandare, et iuxta rigorem illorum et curiae stylum, laudamenta curiae facere et promulgare et alia procedimenta quaecumque facere et providere, et adversus delinquentes quoscumque et contra usaticos huiusmodi facientes procedere et procedi mandare. Gentes etiam et populatos in eodem Principatu et Comitatibus, ac etiam exercitus cavalcatos [3] [si] opportuerit, tam in vim usatici incipientis «Princeps namque», quam alias, ut moris est, convocare, eosque ducere seu duci facere et super eo litteras opportunas expediri mandare, seu, si vobis bene visum fuerit, pro pecuniis redimere, castrorum potestates quae pro nobis in feudum tenentur sicuti consuetum est, vice et nomine nostris petere et quae inde necessaria fuerint iuxta constitutiones et usaticos super hoc disponentes facere et fieri mandare; feudatarios, nec minus, si opus fuerit et vobis bene visum, convocare et ab eis feudale servitium exigere, contra non parentes seu contumaces iuxta constitutiones et usaticos super eo disponentes procedere et procedi mandare, et ab ipsis feudatariis et aliis quibusvis iuramenta et homagia fidelitatis recipere; emparas [4] in iuribus feudalibus providere seu provideri mandare.

Praeterea possitis guidatica [5], criminum et debitorum ac etiam illorum elongamenta ac salvos conductus concedere, et concessa tam per nos quam per alios revocare; decreta, salvaguardias et emperamenta intra Principatum et Comitatus praedictos concedere, eosque qui ex illicito et damnato coitu nati sunt ad honorem bonorum haereditatumque successionem legitimare et habilitare; veniam ad suplementum aetatis ac emancipandi litteras dare et indulgere; treugasque inter bellantes Militares et alios quosvis

---

3. *Cavalcatus* es equitum incursio; o también, «servitium militare cum equo»: (Du Cange, después del artículo *Caballus*). Según eso, «exercitus cavalcatos» podría significar «ejércitos con gente de a caballo».

4. *Empara*: Id omne quo quis defenditur vel protegitur, quo ictus declinatur.—*Emparare* lo mismo que *Amparare*, en castellano Amparar.—*Emparamentum*: «Declaramus verbum, «Emparamentum», in Usatico positum, idem quod verbum *Guidaticum* vel *Protectio* significare (Cortes Generales de Cataluña, 1351: apud Du Cange, *Amparare*, I, p. 232).

5. *Guidatica* viene a ser lo mismo que salvoconductos o, en general, protección, por el texto citado en la nota 4.

imponere; licentias etiam imponendi sisas, sive impositiones ac nundinarum et retronundinarum et etiam mercati in aliquo die vel loco faciendi et habendi, atque privilegia militaria ac licentias pro armandis militibus manulevandisque; censualia mortua et violaria [6] necnon capibreviandi [7], iuraque pontagii et barchae colligendi, et etiam arma deffensiva et offensiva portandi, Artem Physicae et Chirurgiae utendi concedere.

Possitis etiam tutores et curatores pupillis et minoribus dare, et loco praemortuorum alios sufficere et ordinare; pragmaticas quascumque sancire et etiam ordinare; caussas appellationum et supplicationum et seu alias quasvis vel aliquarum earum articulum per lapsum temporis forte sopitas, vel sopitum, instaurare; marcandi et repressaliandi licentia[m] iustitia exigente impartiri; Doctoresque in iure civili et canonico, artibus et medicina, necnon notarios, iudices, in dictis Principatu et Comitatibus idoneos et examinatos constituere, creare et ordinare; armorum Capitaneos, tam terrestres quam maritimos, si et quando vobis videbitur, creare, mutare et revocare; Castellanos castrorum requirere de officiis triennalibus et de aliis officiis perpetuis, et Castellaniis ad nostrum beneplacitum providere et alios quoscumque actus nostrae regiae dignitati reservatos facere.

Damus etiam vobis, eidem Locumtenenti Generali praefato, omnem iurisdictionem nobis ut Alcaldo siclarum [8] nostrarum dictorum Principatus et Conmitatuum pertinentem, qua iurisdictione vos utamini utique possitis in delinquentes tanquam personam nostram representans. Et generaliter omnia et singula facere et plenimode exercere quaecumque ad praedicta et eorum singula et circa eorum dependentia et emergentia et alia necessaria fuerit et quomodolibet oportuna et quae nos ipse faceremus, facereque exequi, adimplere et mandare possumus in dictis Principatu et Comitatibus, si personaliter adessemus, etiam si talia forent quae, de iure vel de facto, nostram requirerent praesentiam, et sine quibus praemissa vel eorum aliquod ad debitum effectum exequi nequirent, etiam si maiora vel graviora fuerint superius expressatis, et quae de iure vel de facto, vel alias, mandatum exigerent magis speciale. Nos enim, in et super praemissis omnibus et singulis et ex eis dependentibus et emergentibus et connexis ac eis quovis modo annexis, omnimodam potestatem et auctoritatem et facultatem nostras, vobis, dicto Locumtenenti Generali nostro concedimus et

---

6. *Censualia mortua* et *Violaria*: *Censuale*: possesio censui obnoxia. Censuale mortuum: «Curia generalis Cathalaniae in villa Montissoni anno 1363: Pro sententia ferenda super violario seu censuali mortuo.—*Violarium*: «census Hispanis». En las Cortes celebradas por Jaime II en Barcelona el año 1299, se dice: «Item, quod aliquod officium non donemus amodo in perpetuum, vel ad Violarium vel ad certum tempus».—Y en las Cortes de Monzón de 1289: «Illud idem ordinamus super Violariis iis assignatis existentibus Officialibus» (Du Cange).

7. *Capibreviandi*: *Capibrevium* est acta iudicis vel notarii.

8. *Sicla* (Alcaldo siclarum): Sicla, siclus, sigla: 1, mensura liquidorum. 2, Moneta seu aedes in qua cuditur.

plenarie elargimur, cum libera et generali administratione et plenissima facultate.

Quapropter Reverendos, Venerabiles in Christo Patres, Archiepiscopum, Episcopos, Abbates, Priores et alias ecclesiasticas personas dictorum Principatus et Comitatuum requirimus et hortamur; Illustribus vero egregiis, spectabilibus, nobilibus, magnificis, dilectis, fidelibus nostris Ducibus, Marchionibus, Comitibus, Vicecomitibus, Richis hominibus, Nobilibus, Baronibus, necnon Gerentibus vices nostri Generalis Gubernatoris, Magistris, Rationalibus, Baiulis generalibus et localibus, seu in dictis officiis Locumtenentibus, Virgariis, Curiis, Algutziriis, Procuratoribus regiis, Vicariis, Subvicariis, Baiulis, Subbaiulis, Consiliariis, Iuratis, Patiariis, Consulibus, universitatibus et singularibus personis, ac etiam Castellanis, Alcaydis quorumcumque castellanorum, arcium, et fortalitiorum ad consuetudinem Hispaniae, seu alias, illa tenentibus et custodientibus, et demum aliis quibuscumque vassallis et subditis nostris et alterius cuiuscumque dignitatis praeheminentiae, prerogativae, status, legis et conditionis fuerint in dictis Principatu et Comitatibus constitutis et constituendis, dictorumque officialium locum tenentibus seu officia ipsa regentibus, et eorum unicuique dicimus, praecipimus et iubemus, districtius iniungentes, de eadem nostra certa scientia regiaque auctoritate, et expresse sub irae et indignationis nostrae incursu paenaque Florennorum auri decem mille, quatenus vos eumdem Don Franciscum de Borgia pro Locumtenenti Generali ex nostro latero dextero sumpto et eorum superiore ac personam nostram repraesentánte, omnino habeant, teneant et revereantur, vobisque et iussionibus vestris et nostris pareant et obediant in omnibus et per omnia, et in conservatione et augmento dictorum Principatus et Comitatuum vobis assistant et consulant, praestentque auxilium, consilium et favorem, tanquam personam nostram representanti, etiam manu forti si oportuerit; et non contrafaciant vel veniant, seu aliquem contrafacere vel venire permittant ratione aliqua sive caussa, si, praeter irae et indignationis nostrae incursum, poenamque praeappositam cupiunt non subire. Supplentes etiam ad maiorem cauthelam, scienter et deliberate et consulto, deque nostrae regiae potestatis plenitudine, omnes et quoscumque deffectus et solemnitatum omissiones, si qui vel quae forsam in premissis intervenerint seu annotari possent. Decernentes huiusmodi publicum Instrumentum, seu cartam, plenam et perfectam obtinere roboris firmitatem.

Insuper convenimus et promittimus in bona fide Regia, in manu et posse secretarii nostri infrascripti, praedicta a nobis pro vobis et aliis etiam personis omnibus quarum interest et intererit et possit vel poterit interesse quomodolibet in futurum, stipulantis nos gratum, validum atque firmum perpetuo habere totum quidquid per vos, dictum don Franciscum de Borgia Locumtenentem Generalem, ut alterum nos, personamque nos-

tram representantem, huiusmodi potestatis vigore actum, dictum et gestum fuerit, nullo unquam tempore revocare sub bonorum et iurium nostrorum obligatione.

Quod est actum in Civitate nostra Toleti, die vigesima sexta Mensis Junii, Anno a Nativitate Domini Millesimo quingentesimo trigesimo nono, Regnorumque nostrorum, videlicet Sacri Imperii, anno vigesimo primo; Reginae Castellae, Legionis, Granatae, etc., anno trigesimo sexto; Navarrae vigesimo quinto; Aragonum, utriusque Siciliae, Hierusalem et aliorum, vigesimo quarto; Regis vero omium, vigesimo quarto.

Sig † num Caroli divina favente clementia Romanorum Imperatoris semper Augusti, Regis Germaniae, Ioannae eius matris et eiusdem Caroli Dei gratia Regum Castellae, Aragonum, utriusque Siciliae, Hierusalem, Hungariae, Dalmatiae, Croatiae, Legionis, Navarrae, Granatae, Toleti, Valentiae, Hispalis, Sardiniae, Cordubae, Corsicae, Murciae, Giennis, Algarbii, Algecirae, Gibraltaris, Insularum Canariae, Insularum Indiarum et terrae firmae maris occeani, Archiducum Austriae, Ducum Burgundiae et Bravantiae, Comitum Barcinonae, Flandriae et Tiroli, Dominorum Vizcayae et Molinae, Ducum Atthenarum et Neopatriae, Comitum Rossilionis et Ceritaniae, Marchionum Oristanni et Gociani, qui praedicta concedimus et firmamus et in eorum testimonium sigillum nostrum comune impenderi iussimus apponendum.

Yo el Rey

Testes huius rei sunt Nobilis Michael Clement, Protonotarius, et Magnificus Alphonsus Idiaques, Secretarius, Consiliarii dictae Caesareae et Catholicae Maiestatis.

Sig † num mei Joannis de Camalonga, Caesareae et Catholicae Maiestatis Secretarii, Apostolica Regia ubique et Imperiali auctoritatibus publici Notarii, qui praedictis interfui eaque de eiusdem Catholicae Maiestatis mandato scribi feci et clausi, cum rasis et correctis, ubi legitur Francisci, Franciscum.

Caesarea et Catholica Maiestas mandavit mihi Joanni de Camalonga, in cuius posse concessit, promisit et firmavit visa per.

Perce tum Maium Regentem Generalem Thesauriam et Conservatorem Generalem.

(De las *Actas de los Procesos Apostólicos* hechos en Barcelona el año 1611, ff. 48v-52r).

2

CONVOCATORIA A LAS CORTES GENERALES DE MONZON, 15 DE MAYO DE 1542

Carolus, divina faventa clementia, Romanorum Imperator semper Augustus, Rex Germaniae, Joanna eius mater et Idem Carolus Dei gratia Reges Castellae..., etc., Illustri Francisco de Borja, Marchioni de Lombay dilecto, salutem et dilectionem. Quum Nos, pro divini numinis cultu, servitio honoreque, tuitione et conservatione nostri Regii diadematis, ac beneficio et tranquillo statu Regnorum nostrorum Aragonum, Valentiae, Principatus Cathaloniae, Comitatuumque Rossilionis et Ceritaniae ac bona iustitiae administratione omnibus illorum incolis et habitatoribus, Curias Generales statuerimus celebrare; ad quam quidem celebrationem villam nostram Montissoni [9] tanquam magis commodam et opportunam eligimus, eamdemque villam et decimamquintam diem mensis Maii proxime venturi cum dierum sequentium continuatione huiusmodi serie assignamus; Ideo vobis dicimus et mandamus, quod loco et die praestatutis celebrationi huiusmodi Curiarum intersitis. Nos enim Rex, ibidem personaliter erimus, die eodem, Altissimo concedente.

Datum in oppido nostro Vallisoleti, die quinto mensis Aprilis, anno a Nativitate Domini millesimo quingentesimo quadragesimo secundo.

Yo el Rey

Caesarea et Catholica Maiestas mandavit mihi Michaeli Clementi.

* * *

Pateat universis quod die Veneris intitulata, vigesimo tertio mensis Iunii, anno a Nativitate Domini millesimo quingentesimo quadragesimo secundo, ad quem diem prorrogatae et continuatae extiterant dictae Curiae Generales, cum Caesarea ac Regia Maiestas propositionem suam omnibus ad eas convocatis facere constituisset, venit ad ecclesiam Beatae Mariae Montissoni [9], locum celebrationi earumdem Curiarum destinatum, ibique tenore amplissimo sublimium virorum comitatu, prelato de more ense Regio per egregium Dominum Comitem de Morata pro egregio Comite de Sastago eius nepote, in minoribus constituto, ascendit regium solium pannis aureis et cericeis, auleisque tapetis, quemadmodum decebat, orna-

9. *Montissoni*, en Monzón (Huesca).

tum et stratis, sedit in regio solio tenens sua Maiestas eumdem ensem. Officiales autem regii sedebant in gradibus dicti solii; qui vero comparuerant tunc ex convocatis ad dictas Curias, sedebant in scunis [10] quae infra disposita erant, ab utraque parte solii; Aragonenses quidem et Valentini permixti a dextra; Cathalani autem a sinistra, hoc ordine.

In scamnis quae porrigebantur a dextra per directum, sedebant Aragonenses et Valentini commisxti. Primo quidem unus Aragonensis, postea unus Valentinus; et postea alius Aragonensis et alius Valentinus, sic eodem ordine successive quoad numerus sufficit, quorum numeris sequitur qui iam primo scamno sedebant subscripti, et sic per alia scamna succesive.

Reverendus Martinus de Gurrea, Episcopus Oscensis et Jaccensis.

Joannes de Gays, Vicarius et Procurator Illustrissimi et Reverendissimi in Christo Patris Don Georgii de Haustria, Archiepiscopi Valentinensis, etc.

Pro Brachiis Nobilium Aragonum et Valentiae ac militum dicti Valentiae Regni:

Egregius Petrus de Luna, Comes de Morata et Illustris Franciscus de Borja, Marchio de Lombay, etc.

(De las *Actas de los Procesos Apostólicos* hechos en Barcelona el año 1611, f. 60v-61r).

3

CONVOCATORIA A LAS CORTES GENERALES DE MONZON, 23 DE JUNIO DE 1547

Con la misma fórmula se cita a Francisco de Borja para las Cortes generales que se habían de celebrar en Monzón el 23 de junio de 1547.

Una variante hay en el final. Dice así:

«Nos enim Rex, aut Serenissimus Princeps Filius et Primogenitus noster Charissimus, ibidem personaliter erimus, seu erit, die eodem, Altissimo concedente. Datum in civitate Egea?, die sexto mensis aprilis, anno a Nativitate Domini millesimo quingentesimo quadragesimo septimo.

Yo el Rey

Caesarea et Catholica Maiestas mandavit mihi Bartholomeo de Llobera Protonotario».

(De las *Actas de los Procesos Apostólicos* hechos en Barcelona el año 1611, f. 61v-62r).

---

10. *Scunis* en la copia, pro «scanis», es decir, *scamnis*.

4

DE LA INSTRUCCION DE CARLOS V A FRANCISCO DE BORJA NOMBRADO VIRREY DE CATALUÑA

El Rey.

1.—Lo que vos, el ilustre Don Francisco de Borja, Marqués de Lombay, nuestro primo, habéys de hazer en el Principado de Cathaluña y Condados de Rossellón y Cerdeña, con el cargo de nuestro lugarteniente general, de que hos habemos provehído, es lo siguiente.

La parte de la justicia criminal

2.—Primeramente habéys de saber que los dichos Principados de Cathaluña y Condados de Rosellón y Cerdeña son una de las principales provincias de nuestros Reynos y señoríos, de mucha importancia y qualidad, assí por el sitio y grandeza della, como por ser, como es, tan antigua y tan poblada de ciudades, villas y castillos de homenage, y de personas tituladas, assí eclesiásticas como seglares, y de muchas casas de gentiles hombres de solar conocido; y por ser tal, siempre nuestros predecesores, de felice memoria, tovieron, y habemos tenido Nos, special cuydado della, para que, quando personalmente no habemos podido entender en gover-[nar]la, embiar allá personas de qualidad, que tengan nuestras vezes, según que por lo passado lo podéys discurrir, que siempre han seýdo los lugartenientes de principal casta y linage, y personas que valieron mucho. Y assí, continuando Nos el mesmo cuydado, visto que nuestra presencia es también necessaria e importante en otras partes, y que la dicha provincia no puede star sin lugarteniente general, specialmente, como la speriencia lo ha agora mostrado después de la muerte del Arçobispo de Çaragoça, que, como la dicha provincia por la mayor parte es áspera y montañosa, y en fronteras de Francia, Aragón y Valencia, cessando el rigor de la Justicia y el remedio de nuestras regalías, es tanto el concurso de los bandoleros y gente de mala vida, que cada día se han seguido y siguen mil males, teniendo los pueblos oppressos y tan temorizados, que no bive seguramente la gente de la tierra en sus casas, y hay muchos casos speciales, lo[s] quales sabréys particularmente con vuestra presencia.

Para remedio de lo qual, y para que los dichos Principado y Condados stén en toda paz, tranquilidad y justicia, acordamos de hacer elección de vuestra persona, persuadiéndonos que, por las buenas partes qu en vos habemos conoscido el tiempo que habéys servido a Nos y a la Sereníssima Emperatriz, mi muy amada muger, de gloriosa memoria, assí stando Nos

en Spaña, como en nuestra ausencia, hos dispondréys en este cargo como de vos se spera, assí por lo que tocará a vuestra mesma honrra, crédito y reputación, por la buena confiança que de vos tenemos, como por el descargo de nuestra real conciencia y buena conservación de nuestro stado; y esto a toda honrra de Dios y satisfación de los pueblos quél nos tiene encomendados.

3.—El cargo que lleváys de nuestro lugarteniente general de la dicha provincia, es conforme y de la manera que se dió al dicho Arçobispo de Çaragoça y a los otros passados, con dos mil ducados de salario ordinario y dos mil de ayuda de costa; y, demás desto, la guarda ordinaria de XXX alabarderos, la qual no tenía el dicho Arçobispo; y ningún otro emolumento ni provecho suele haber en la provincia de ningún género de negocio.

Y deziros lo que importa el cargo, sería superfluo, pues hos es notorio qu en nuestra ausencia representáys nuestra real persona para gouernar la dicho prouincia y exercer jurisdictión civil y criminal, mero y mixto imperio, y todas nuestras regalías en ella, las quales son propriamente reservadas a Nos o a nuestro Lugarteniente general, que ningún ordinario las puede exercer. Y llegado que fuéredes a Cathaluña, luego, por la plática, alcançaréys lo que se suele y debe hazer en el exercicio de la jurisdictión civil y criminal, y lo que los otros lugartenientes passados hizieron, para tener bien regida y gobernada la provincia y limpia de mala gente».

(De *Monumenta Historica, S. I., Borgia,* II, pp. 582-584).

5

DE BORJA A CARLOS V

Al tener noticia del desastre de Argel

(Barcelona, 22 de noviembre 1541)

S. C. C. M.

Por una nao que llegó a Cartagena, y por otras dos que an venido a esta costa, a las quales se a dado el rrefresco que abían menester, para que sigan el mandato que de V. M. tienen, por todas éstas he sabido la fortuna que pasó el armada de V. M. sobre Argel, y cómo la necesidad de las vituallas fué causa para suspender la empresa para la primavera; y entonces esperamos en Dios se cumplirá el desseo que V. M. a mostrado a estos sus reynos en hacerles esta merced. Y así, quedan todos tanto más

hobligados, cuanto vieron que ni el tiempo, ni otra cosa ninguna fué parte, para que V. M. dejase de poner su imperial persona en esta santa jornada; pues todo lo que humanamente se podía hazer, se puso en execución.

Quedamos todos muy más esclavos de V. M., y más movidos para, agora más que nunca, servir con nuestras personas, empleando nuestras vidas y haziendas en su rreal servicio, y damos gracias a Dios por haber guardado su imperial persona, con la qual, avnque la pérdida de la armada fuera grande, se nos hiciera muy pequeña, quanto más no aviendo sido sino de navíos y de madera, de la qual tiene V. M. tan buen rrecado en este Principado, que él solo basta a proveher otras XX armadas. Y assí, tengo proveýdo en hacer derribar algunos rrobles y pinos, para que se haga diligencia, cuando V. M. diere la horden.

En lo demás, yo creo que N. S. a usado de misericordia con nosotros, porque nos ha mostrado que solos nuestros pecados han ympedido que la santa intención de V. M. se effectuase. Y podría ser que lo huuiese premitido, porque desto salga tal enmienda de nuestras vidas, que merezcamos ser hoýdos, quando le pidiéremos las vitorias de V. M. Y pues esto a de ser para gloria de Dios y provecho de las almas, no queriendo V. M. otra cosa sino esto, tengo por cierto dará infinitas gracias al Señor, como todos se las damos.

El Marqués de Lombay

(De *Monumenta Historica, S. I., Borgia,* II, pp. 340-342).

6

DE BORJA AL EMPERADOR CARLOS V

Le comunica el fallecimiento de su padre

(Barcelona, 14 de enero 1543)

S. C. C. M.

Después que V. M. se partió de Valencia y se volvió el duque mi padre [11] a su casa, le vinieron unas calenturas, de las cuales, y de unos desmayos y vómitos muy grandes que le sobrevinieron, fué nuestro Señor servido de llevarle a su gloria, a los IX del presente; y aunque murió con todos los cumplimientos de la sancta madre Iglesia, déjame con la pena ques razón por ser la pérdida tan grande.

11. *Don Juan Borja,* tercer Duque de Gandía.

Ofrescíaseme agora necessidad de dar una vista por aquella casa, para poner en recado algunas cosas; pero, vista la falta que haría aquá en el servicio de V. M., no oso suplicar por licencia, hasta que sea en tiempo en que menos falta haga.

Y porque offrecer de nuevo a V. M. esta casa, que fué de tan verdadero vassallo y servidor como mi padre, me parece muy escusado, y más quedando yo en ella, que soy criado de V. M., no digo más, sino que nuestro Señor guarde y ensalce la S. C. C. y Imperial persona de V. M. como sus vasallos y criados deseamos.

De Barcelona a XIIII de Janero, M.D.XXXXIII.

De V. S. C. C. M. húmil vasallo y criado, que sus imperiales pies beso,

El Marqués de Lombay

Borgia, III, p. 5.

7

DE BORJA AL EMPERADOR CARLOS V

Le comunica su resolución de entrar en la Compañía de Jesús

(Roma, 15 de enero 1551)

Nuestro Señor sabe lo que yo he deseado la venida de V. M. a Italia, para poder decir lo que tengo de escribir; mas, como sea no alcanzar lo que me había de consolar, pues no merezco ser consolado, doy gracias al Señor por ello, y aun me persuado que podré más servir a V. M. en ausencia que en presencia; y así, dirá la pluma lo que había de decir la lengua; y de cualquier manera, con grande confusión, por haber de decir a V. M. que, siendo tan grande pecador, como V. M. en parte ha visto por el mal ejemplo que he dado andando en su imperial corte y siendo criado de su casa, de lo cual, cuan humildemente puedo, suplico el perdón, ofreciéndome a la pena que Ntro. Señor desde el cielo y V. M. en la tierra me quisieren dar; tras esto digo, Cesárea Magestad, que, habiendo merecido mis pecados tantas veces el infierno y el más abominable lugar de él, ha querido este Señor, Dios de las misericordias, aguardarme hasta que abriese algo los ojos de mi alma, para ver lo que ha hecho por mí, y lo que yo he hecho contra él. Y así, deteniéndome en esta elección desde que falleció la Duquesa, después de haberlo considerado cuatro años, y habiéndose hecho sobre ello muchas oraciones a Ntro. Señor por diversos siervos suyos, creciendo cada día más los deseos, y quitándose las tinieblas de mi corazón, me da confianza, que, no obstante que no merecía entrar en la viña

del Señor, y más viniendo tan tarde y habiendo sido mi oficio arrancar las cepas que otros plantaban, con todo, por ser la divina bondad sin medida, y su clemencia un piélago sin suelo, ha sido servido de mover a estos siervos suyos de la Compañía de Jesús a que me admitiesen en su Religión; en la cual, aunque ha días que deseo servir y morir, no he podido efectuarlo, hasta cumplir con la obligación que el padre debe a sus hijos, dentro de dos o tres meses. Y así, no mirando estos Padres a mí, sino a las palabras de Cristo, nuestro Redentor, que dice *no haber venido a llamar a los justos sino a los pecadores* [12], creo que cumplirán mis deseos.

Por lo cual suplico a V. M., como su vasallo y criado, y comendador de la orden de Santiago [13], sea servido de darme su imperial, graciosa y agradoble licencia, para que, en estos pocos días que me quedan de vida, pueda en alguna manera acordarme del tiempo perdido, y reconocer la miseria y peligro del presente, y proveer para la incertidumbre del venidero. Y ofrezco, que, si nuestro Señor me da gracia para enmendar en algo mi vida, será para muy continuamente, en los sacrificios y oraciones, rogar a su divina Bondad acreciente en V. M. la salud espiritual, para que, así como le ha dado victoria contra los infieles y herejes, la dé también para las guerras y pasiones del hombre viejo, si algunas quedan por mortificar y vencer, y abrase y encienda en su alma el amor y memoria de la Pasión de Cristo, y pueda decir con el Apóstol: *Mihi absit gloriari, nisi in cruce:* porque los que la gustan, la cruz tienen por deleite y los deleites por mayor cruz, saboreándose en los trabajos, y llorando cuando se ven sin ellos y sin dolores.

El que los padeció en la cruz por V. M. tan intensamente, guarde su imperial persona. De Roma, a 15 de enero de 1551.

(De *Monumenta Historica, S. I., Borgia,* III, p. 62-64).

12. Mt. 9, 13.

13. Al nombrarle Virrey de Cataluña, Carlos V aconsejó a Borja que tomase el hábito de Caballero de Santiago, como lo hizo, llegando a ser Comendador.

8

DEL EMPERADOR CARLOS V A BORJA

Contestación a la carta anterior

(Augusta, 10 de marzo 1551)

†

El Rey.

Ille duque primo, Ruigómez me dió vuestra carta de X de Enero; y por lo que me dixo y en ella scribís, he entendido la determinación que tenéys de entrar en la Religión de Jesús, y las causas que a ello os mueven, que son fundadas en celo de servir a Dios N. S., por lo que le debéis dar muchas gracias, como lo hazéis; de que he holgado particularmente por el afición que os tengo. Y assí, os agradezco la cuenta que desto me habéys querido dar, y lo demás que cerca della dezís, que bien cierto soy que, en vuestros sacrificios y oraciones, haréis lo que dezís, lo qual terné y estimaré en lo que es razón.

Y quanto [a] acabarlo de effectuar, no hay que replicar, sino que lo podréis hazer como y quando os parescerá que aquello será lo mejor.

Y a vuestros hijos y casa terné siempre memoria de fauorescer y hazer merced en lo que hobiere lugar, como lo merece vuestra persona y servicios, y los de la Duquesa.

Y en lo que toca a las cosas que me supplicáys por el memorial que vino con vuestra letra [13 bis], tengo por bien que las quatrozientas mill maravedís de juro de por vida, que tenéys, podáys gozar y gozéys dellas por cinco años cumplidos, después que hayáys hecho expresa professión en essa Religión, y en esta sustancia mandaré dar el despacho necessario.

Y en lo del asiento de la boca para vuestro hermano, y el de dama para vuestra hermana en la casa del Sereníssimo Príncipe, mi hijo, quando se trate de cosas desta calidad, se me acordará, y entonces se mirará lo que se podrá hazer.

Y la causa del vizconde de Euol [14] se verá, y proueerá lo que sea justicia, lo más breuemente que ser pueda.

Y en lo que últimamente tractáys, cerca de favorecer esta Religión

---

13 bis. No se encontró hasta ahora este Memorial.

14. Guillermo Ramón Galcerán de Castro y Pinós.—Alguna noticia de él, en *Borgia*, III, p. 26, nota 3.

en cosas spirituales, como lo pedís, y dezís que lo ha hecho la Sede Appostólica y los otros príncipes christianos, tened por cierto que, assí por ser cosa en que N. S. será servido, como por vuestro respecto, se hará de buena voluntad; pero si hobiesse alguna particularidad, sería necessario mandarlo ver en el Consejo, para que se lleve por la vía ordinaria.

De Augusta, a X de Março de M.D.L.I.

Francisco de Erasso

Sobrescrito: Illustre Duque de Gandía, mi primo.

(De *MHSI., Borgia,* III, p. 78-79).

9

DE BORJA A CARLOS V

Sobre los últimos momentos de la reina Doña Juana

†
Ihs

S. C. C. M.

Porque con el correo que despachó dende Tordesillas el Marqués de Denia, [a] los X de abril, para dar aviso a V. M. de la indisposición de la Reina, nuestra Señora, hice larga relación a V. M. de la merced que N. Señor hizo a S. A. en su enfermedad, por haberle dado, al parecer de los que nos hallamos presentes, muy diferente sentido en las cosas de Dios del que hasta allí se había conocido en S. A.; y también por ser el contador Arizpe [15] el mensajero, que más particularmente informará de todo a V. M., como hombre que siempre tuvo mucho cuidado del bien spiritual de S. A., y tanto ha trabajado que se pusiesen todos los buenos medios para traerla en el recuerdo de las cosas de Dios N. S., no tengo que decir, sino dar gracias a la divina Majestad por la satisfacción que a todos estos Reinos quedó, del buen fin que S. A. hizo; cuyas postreras palabras, pocas horas antes que falleciese, fueron, «Jesu Christo crucificado sea comigo».

El mismo Señor guarde y ensalce la Cathólica y Real persona de V. M.

15. Juan Pérez de Arizpe, Contador o Tesorero de la Reina Doña Juana.

y acresciente con sus divinos dones y gracias, como sus servidores y capellanes deseamos.

De Valladolid, 19 de mayo 1555.

De V. S. C. C. M. humilíssimo y obedientíssimo siervo, que sus imperiales pies beso.

Francisco

Borgia, III, pp. 210-211.

10

DE SAN FRANCISCO DE BORJA AL PADRE DIEGO LAINEZ

Sobre sus entrevistas con Carlos V en Jarandilla

Plasencia, 28 de diciembre de 1556

†

Ihs.

Muy reverendo Padre nuestro en Cristo.

Pax Christi, etc.

Porque ha pocos días que escrebí a V. R., en ésta no haré más que dar aviso de lo que después acá se ha ofrecido; y es que su padre de *Mateo Sánchez,* envió a mandar al *señor Rafael de Saa*[16] que le visitase; y, aunque estaba lejos, luego *Rafael* obedeció; y le informó muy particularmente de las cosas de la Compañía, en que no tenía tan buena opinión, por siniestras informaciones que le habían dado; y quedó de todo en todo tan satisfecho, que ni réplica ni contradicción halló a cuanto le fué propuesto. Yo lo echo esto a la gran fuerza que Dios tiene puesta en la verdad y simple llaneza.

Mostró su *padre de Mateo Sánchez* quedar muy contento; y admirado de los que osaron decille en contra de tales cosas, etc. Acogió al que le fué a ver con más amor que nunca, y estuvieron en algunas pláticas de cada

16. Recuérdese que «Mateo Sánchez» es seudónimo de la Princesa Doña Juana, hija de Carlos V; y «Rafael de Saa», seudónimo de San Francisco de Borja.

tres horas, en cosas del servicio de Nuestro Señor; al cual *el padre de Mateo Sánchez* se aficiona mucho, y da grandes señales de ser inspirado y llamado de la divina dignación, para ocuparse todo en servicio del que es *omnia in omnibus*. Dió parte de todas sus cosas al *señor Rafael de Saa*, y de sus propósitos, estado, casa, parientes, pleitos, y de la paz que en todo desea hallar con su Señor. Désela Dios por quien es; que yo, por lo que le amo y amé siempre, se la deseo, y se lo suplico al que es poderoso para ello.

Quedó que *Rafael* le escribiese muchas veces, y que le enviaría algunas a llamar. Si *el padre de Mateo lo manda*, creo yo que *Rafael* no podrá excusar la ida, aunque sea trabajo; pero, como sea en servicio de Nuestro Señor, y por la afición que a la Compañía tiene, Dios le dará fuerzas a *Rafael* y le dará palabras que hable en aquella hora.

Otro tiempo quizá habrá más comodidad de dar desto cuenta en particular.

Borgia, III, 271-272.

11

DE BORJA AL PADRE DIEGO LAINEZ

Sobre una comisión de Carlos V para Portugal

(Simancas, 27 de julio de 1557)

Su *padre del mismo Matheo Sánchez* occupa agora a *Raphael*, nuestro amigo, en cosa que muestra bien la amistad antigua no se auer perdido, porque es una jornada muy importante adonde le embió; y ansí, aurá de yr agora, según se cree, Raphael a sant Roche [16 bis], donde está el Padre doctor Torres. V. R. le encomiende a Dios, que ansí hazen acá, aunque su camino es por agora tan secreto, que a V. R. no se le dize más desto, ni acá se sabe hasta su tiempo. Partirá de aquí a tres días, con el ayuda del Señor, que será a los treynta déste. Yo le diré algunas missas, que creo que las dessea para su camino. De allá escreuirá él, según yo creo, a V. R.

Francisco

Borgia, III, pp. 301-302.

---

16 bis. «San Roque» era la casa de los de la Compañía en Lisboa. En ella estaba de Prepósito el P. Doctor Torres.—No ha quedado registrada en la correspondencia de Yuste, la visita que, antes de este viaje, hubo de hacer Borja al Emperador, llamado por él, porque Don Luis Quijada, que es quien se cuidaba de dar estas noticias, estuvo ausente de Yuste desde el 4 de abril hasta mediados de agosto de dicho año (Cfr. GACHARD, *o. c.*, I, pp. 142 y 166).

12

DE BORJA A CARLOS V

De su gestión en la Corte de Portugal

(Lisboa, 6 de octubre 1557)

Señor, llegando a Évora, fué nuestro Señor servido llegarme a las puertas de la muerte, de una muy grave enfermedad; y si no fuera por *Catalina Díez* [17], que embió por mí y me sacó de aquel lugar, creo que no pudiera cumplir, como desseaba, lo que me mandó *miçer Agustino:* mas, con el favor divino, llegué a este lugar, y, desde a pocos días, hablé con *Catalina Díez,* conforme a la instrucción que traýa [17 bis].

Quedé muy contento de ver lo que tiene en ella *miçer Agustino.* Descubrióse mucho con *Pero Sánchez,* de manera que le dixo que la respuesta que le daba, que no la fiase a carta, sino que él en persona la diese. Y con esto será ésta breve, pues también lo será la partida; que, por los humores de acá, y para quitar el rastro, le pareçe lo mesmo a *Catalina Díez.* En el ínterim puede estar *miçer Agustino* muy satisfecho, que todo va bien; y de las Ligas no ay que temer. La premática se hará en breue, y otras diligencias tenía echas *Joan Díez,* que fueron harto a propósito; y *Carrillo Sánchez* está bien en los negocios; de manera que, por agora, ni ay que menear en ellos, ni ay cosa sustancial que no dé causa de satisfacción. Lo demás quedará para la buelta, que, con licentia de *miçer Agustino,* será en breue, en teniendo algunas fuerças más para el camino.

Y porque agora son muy flacas, que Dios sabe cómo se escriuen estos ringlones, acabo.

De Lisboa, a 6 de octubre.

Su sieruo.

Francisco

Borgia, III, pp. 304-306. Y antes, GACHARD, *o. c.,* II, 253.

---

17. Véanse en la *Introducción* los equivalentes de los seudónimos de esta carta y las siguientes.

17 bis. Se lamenta GACHARD, (*o. c.,* II, XXXI), de que no se le enviara de Simancas, si se halla en este Archivo, la instrucción a que alude aquí Borja, sin duda interesante. Pero, tal vez, la instrucción se dió sólo oralmente. Vendría bien, sin embargo, una nueva búsqueda en Simancas.

13

A CARLOS V

Más noticias de su gestión en la Corte de Portugal

(Lisboa, 12 de octubre 1557)

Señor, después de hauer escrito la que va con ésta, enbió a llamar *Catalina Díez* a *Pero Sánchez,* para darle la respuesta, porque despachaba para *Milán;* y díxole, que para ella había sido gran merced haber querido tener cuenta *miçer Agustino* con las cosas de *Perpiñán,* como era justo, pues es tan su pariente el que ha de ser gobernador de *Perpiñán,* como lo es de *Catalina Díez*; y así, le pedía tuviesse siempre la mesma cuenta, y le avisase de lo que le parecía que se debía hazer; y pues estaba tan cerca de Dios, se lo encomendase, porque lo que en en ello mandase se obedeçería por ella, como lo podría hazer *Santiago de Madrid,* porque en la mesma cuenta se tiene. Dezir los términos y las palabras con que lo dixo, quedará para la vista: basta que *Pero Sánchez* se movió tanto, que le quiso besar las manos por lo que le dezía. En lo demás responde, que no ay de qué tener cuydado, porque ni ay tratos ni cosa de que temer; y lo de *Perpiñán,* y los cónsules que le gouiernan, están quiettos, como más largamente se dirá después; y así, no se hallan tan bien con este *Francisco Alvarez* como con el otro, que era muy pacífico. Respondió también que la venida de *la sobrina de Joana Díez* para criarse en su casa, le parecía bien, con que fuesse de la mesma edad o poquito más de *Sebastián Díez.* Al fin, conócese tanto el valor y voluntad de *Catalina Díez,* que, mientras el Señor le diere vida, que sea muchos años, pues tan bien la emplea en su seruicio —porque, cierto, está muy querida de Dios y de los hombres—, tiene poco de qué tener cuydado *miçer Agustino,* si no fuere de advertir o avisar de alguna cosa que en *Perpiñán* no la tengan entendida. Y, pues, ellos lo hazen tan bien, justa es la gratitud, porque sienten mucho algunos descuydos y sequedades que con ellos hazen los de *Milán,* y lloran el tiempo que era gouernador el passado, porque dizen que daua muy buenas respuestas y tenía gran respecto. Desto *Pero Sanches* hablará más largo, y en el entretanto, alguna fraterna será al propósito, avisando del respecto que se debe, aunque no sea sino por sola *Catalina Díez,* a quien todo se debe, por mucho que se haga: quanto más que ella no pretende sino lo justo, y no quiere gullerías. Sólo diré agora que de muy buen original he sabido, cómo, para

la ida de *María Sánchez a Milán* [18], no conviene usar tanto de rigor, como de medios que la aseguren y den contentamiento en él, condecendiendo en lo que se puede en algunas cosas de las que pide; y lo otro es, no cessar en el negocio, porque la porfía matará el venado. También me dixo *Catalina Díez* en esta materia, que se le acordaba lo que *Joán Díez*, tenía proueýdo sobre ello, y que también vea *miçer Agustino* qué es lo que ella puede y debe hazer en ello, y se lo avise. Dígolo, porque estaban ya señalados los que con ella habían de ir.

Esto es lo que agora se offreçe. Sólo me queda suplicar se perdone la ruín letra, porque esta noche tuve calentura y ando tan cayendo y leuantando, que, pues aquí no ay qué hacer, con licentia de *miçer Agustino* me bolveré a los ayres de la tierra, pues tanto los persuaden los médicos. Y, pues, dirá lo demás *Pero Sánchez*, yo puedo quedar libre por agora.

Echa en Lisboa, a XII de octubre.

Su siervo

Francisco

Buelvo a dezir que este negocio está muy seguro y muy bueno de todas maneras, y que *Catalina Díez* está muy aparejada a cumplir lo que le es mandado por *Joán Díez* en esta materia, que es conforme a lo que en ello puede dessear *miçer Agustino*.

Quanto a la ida de *María Sanches*, por declararme más, digo, que Catalina Díez, por su parte, no se determina a tomar en sí la ida o quedada: mas dize *Pero Sánchez* que, si determinadamente siempre le pareçe a *miçer Agustino* que vaya, que, para effectuar su ida, conviene que *miçer Agustino* le muestre y çertifique le conviene mucho la ida, aliende de tenerla prometida, y que así se lo aconseja, visto todo lo que es passado; y que le embíe a dezir cómo será más conforme a su gusto y honrra, y así lo trabaiará con su madre; pues dexar no puede, ni le conviene en ninguna manera; y esto, que aquí se dize, no se atreviera *Pero Sanches* a dezirlo, si no lo hubiera entendido de muy buen original.

Cuanto a lo de *Joán Aluares, Catalina Díez* proubee que no la vean sin ser llamados: mas, con todo, dize que se puede offreçer caso inescusable, y que para esto dessea que, con el secreto possible, se le enbíe la provisión o se conceda que ella pueda dezir con verdad que está nombrado por *miçer*

18. Por este mismo tiempo se llevaba en Lisboa una negociación muy laboriosa, tratando de conseguir que la Infanta Doña María de Portugal, hija de Doña Leonor de Austria y de Don Manuel el Afortunado, quisiera venir a residir en Castilla. También en este asunto se interesa, como se ve, Borja; pero su misión especial, que el Emperador no quiso confiar a ningún otro, fué la que ya hemos dicho.

Agustino; y con esto lo podría tener reservado *in pectore* hasta la necesidad; la cual se duda venga en ningún tiempo.

Con ésta se enbía la respuesta de *Catalina Díez*.

Sobrescrito: † A miçer Agustino, en Milán.

Borgia, III, pp. 307-310. Y antes, GACHARD, II, 255 ss.

14

DE BORJA AL PADRE DIEGO LAINEZ

De una nueva entrevista en Yuste con el Emperador

(Plasencia, 23 de diciembre de 1557)

Yo fuí llamado de su Magestad del Emperador estos días pasados, y fuí a Juste, donde me mandó aposentar a my y al P. Dionysio; y esto fué vna merçed y regalo no hecho a nadie, ny aun a sus muy conjunctos en toda obligación [19]; y dióme muestras de reconocer mucho el amor y desseo, que yo de [su] servicio y bien he tenido y tengo. Y al cabo de confundirme con tanta cuenta como se tenía conmigo, me embió vna limosna de su pobreza, con obligación que la tomasse en todo caso; y añadió que, quando tenía más, me abía dado más, y como pobre daba ahora poco a otro pobre: y esto todo es señal del amor que tiene, y dessea mostrar con las obras y señales exteriores.

Por charidad, que V. R., Padre mío, le tenga por muy encomendado, y lo mande assí a todos, para que supliquen a nuestro Señor que, pues le ha dado desseos tan efficaces de buscar el recogimiento y ayudarse en el spíritu, que lo lleue su diuina magestad adelante con augmento de su gracia y bien común, en el exemplo que dello se da y dará a todos sus reynos...

Francisco

Borgia, III, pp. 321-322.

---

19. Efectivamente, ni a sus hermanas, Doña Leonor, Reina viuda de Francia y Doña María, Reina viuda de Hungría, las quiso hospedar el Emperador en Yuste. Sólo cuando, muerta Doña Leonor, fué a verle Doña María, la hospedó en su casa. De personas no familiares, sólo recordamos que hospedara en Yuste a Ruy Gómez de Silva, que le traía noticias muy particulares e importantes de Felipe II.—Así consta, sobre todo, por las cartas de Don Luis Quijada, que era el encargado de recibir y hospedar a los visitantes.—El compañero de Borja era el P. Dionisio Vázquez.

El P. Astráin, que había ya publicado esta carta en su *Historia,* t. II, página 108-109 escribe: «Cuál fuese el objeto de esta llamada [del Emperador] no lo he podido descubrir». Lo dice Don Luis Quijada en carta a Juan Vázquez, el 26 de diciembre de 1557: «El P. Francisco ha estado aquí dos días, con la respuesta que vuestra merced debe de saber de Portugal, y se ha vuelto a Plasencia» (GACHARD, *o. c.*, I, 235).

15

DE BORJA AL PADRE DIEGO LAINEZ

De los últimos momentos del Emperador

(Valladolid, 25 de octubre 1558)

Ya V. P. habrá sabido por otros el fallecimiento del Emperador; y así, remitiéndome a ellos, sólo añadiré que fué tal, como de un christiano príncipe se esperaba, dando grandes muestras de conformidad con la voluntad del Señor, y con mucha alegría, recebidos todos los sacramentos, y con entero juyzio hasta un cuarto de ora antes, abraçado con vn crucifixo, y siempre hablando de Dios y oyendo cosas del Señor con gran gusto, espiró. Tenía hecho su testamento, y aora en lo último hizo vn codicilo, en que manda que sean los hereges muy bien castigados. Es cosa de gran consolación ver el ánimo tan christiano deste príncipe, y el zelo de la fe que el Señor le dió, que, aun a la hora de su muerte, quería perseguir a los herejes.

Acá por todas estas provincias he ordenado, por consejo del señor Juan de Vega, que cada Padre le diga seys missas, como a fundador de dos collegios de la Compañía [20]. V. P. hará en ésas lo que fuere seruido.

Dexóme S. M. por testamentario; y aunque me pretendí escusar con la obediencia, todavía S. A. me ha mandado muy de veras que lo acepte, pareciéndole, que, pues S. M. me lo dexó mandado, que no debo rehusar esta carga, siendo tanto lo que siempre me quiso y las mercedes que me hizo. Y así, por no contristar a S. A., considerando que esto sería la voluntad de V. P., me determiné ponerlo en consulta de seys Padres, algunos dellos doctores y antiguos, que acaso se hallaron aquí, que fueron el Dr. Rodríguez, viceprovincial, el Dr. Sauedra, el Dr. Solier, el P. Carrillo, y otros;

---

20. Se trata de los colegios de Palermo y de Mesina (Cfr. *Borgia,* p. 404, nota 5).

y a todos les pareció necessario que, sin aguardar respuesta de V. P., yo aceptase esta carga; y así lo he hecho, porque creo será nuestro Señor dello servido.

Hase començado a ver el testamento en algunas juntas que se han hecho, y por esta causa me es forçado quedarme aquí este invierno, harto contra mi voluntad, y aun contra mi salud, por serme esta tierra muy contraria en tiempo de frío, y así he començado a sentir las congoxas passadas; y la gota me trata aora como yo merezco.

V. P. tenga por bien lo hecho, pues por pensar que era con su voluntad, se ha hecho; porque, a no querer aceptar, abía S. A. de enbiar a V. P., y todavía se abía de condecender a la buena voluntad y obras que nos haze; y, tras esto, era peligro *in mora*, por haberse luego de tratar de unos treynta mill ducados, que tiene S. M. en Symancas, los quales se han de destribuyr luego, ante todas cosas, aunque falte el rey, que es el otro testamentario.

Después de todo esto, se ha llevado nuestro Señor para sí a la reyna de Vngría, la semana passada. Plega a su divina Magestat de tenerla en el número de sus escogidos, que bien se debe confiar del que la sacó de las guerras y gobiernos y la truxo a vn rincón a morir, que fué para darle la eterna vida en el cielo. Falleció en Cigales, dos leguas de aquí; que ha dado harta admiración y aun miedo en palacio, ver, en seys meses, morirse tres hermanos, de los mayores reyes de la tierra [21]. Plega [a] Dios

---

21. Refiérese sin duda, Borja a la muerte de las dos hermanas de Carlos V, Doña Leonor, Reina de Francia, y Doña María, Reina de Hungría. Doña Leonor, viuda de Don Manuel el Afortunado, casó de nuevo con Francisco I de Francia y con el nombre de Reina de Francia es citada ordinariamente en los documentos. Doña María, llamada Reina de Hungría, era viuda de Luis II y fué gobernadora de Flandes de 1531 a 1555.—Doña Leonor murió en Talaveruela, dos o tres leguas de Badajoz camino de Guadalajara, el 18 de febrero de 1558. Doña María, el 18 de octubre de 1558 en Cigales, las dos con muerte muy cristiana. Carlos V, como se sabe, murió el 21 de setiembre del mismo año.—Un año antes, el 7 de junio de 1557, había muerto el Rey de Portugal, Don Juan III, casado con Doña Catalina, hermana también de Carlos V. SANDOVAL, en su *Historia de Carlos V*, t. II, p. 617, escribe:

«Otras dos veces estuvo en Yuste el P. Francisco Borjia: la una, llamándole el Emperador, para enviarle a Portugal a dar el pésame de la muerte del Rey Don Juan, *y tratar cierto negocio de importancia* con la Reina Doña Catalina, su hermana; y la otra, cuando volvió con la respuesta desta embajada» (Citado por GACHARD, II, 254 nota). Bien pudiera ser que Don Carlos aprovechara la coyuntura de dar el pésame a su hermana Doña Catalina, para enviar a San Francisco de Borja. Pero el negocio que verdaderamente le interesaba a él, era el arreglo que se había de hacer, con esta ocasión, en el gobierno de Portugal. Ya el 16 de junio de 1557 escribía a Juan Vazquez el secretario Gaztelu, de parte del Emperador: «Su Majestad me ha mandado escriba a v. m. que, como de suyo y con disimulación, procure de entender lo que se acordó y que trataron en cierto Consejo de Estado que el Rey de Portugal tuvo los días pasados, cuando quiso retirarse de los negocios; en el cual, diz que se hallaron los principales hombres del Reino; y si trataron de la orden que se había de tener en la gobernación dél, para en caso que él muriese, y durante su vida; y lo que pensaban hacer de la Reina, su hermana, o si pedirían que la Señora Princesa sea

hazerlos reyes en el cielo, como lo confío en su divina Magestad. La Princesa ha lleuado todos estos trabajos con gran prudencia y christiandad, como della se speraba. Crece de cada día en spíritu y en devoción de la Compañía; y así, creo es vna de las personas que entiende el Instituto della, y con verdad tiene voluntad a todas nuestras cosas. V. P. la haga encomendar al Señor, que bien es menester, en este tiempo specialmente más que en otro, por los particulares trabajos que le han venido estos días.

Francisco

Borgia, III, pp. 404-406.

16

DE BORJA AL PADRE DIEGO LAINEZ

Honras al Emperador en la Casa de Valladolid

(Valladolid, 29 de diciembre 1558)

Hizimos en nuestra casa las honras de S. M., donde se hallaron todos los Consejos y los más Señores de la Corte. Fueron muy edificados de ber la gratitud que la Compañía mostraba a sus bienhechores. Prediqué en ellas, por parecerles ansí a estos Padres.

También hubo mucha edificación de ber que saliéssemos con nuestra procesión a la iglesia donde se hazían las principales, que era en sant Benito. Fuymos llamados de parte del príncipe, y hizymos en nuestro tono como hazían las otras religiones en el suyo, por entender que fuera cosa singular y notada dexar de hazer lo que todos los otros religiosos hazían: y ansí nos salió muy bien, y fué de mucha edificación.

Francisco

Borgia, III, p. 418.

Gobernadora: y que de lo que sobre todo esto pudiere v. m. entender me avise; y que no se entienda que yo hago esta diligencia de su parte; y que, en caso que v. m., por sí, no lo pudiere sacar en limpio, haga que alguno lo haga por la vía que le parecerá; y que de esto venga, a lo más largo, con la persona que hubiere de ir a visitar de su parte a la Reina y Cardenal». Bien dice todo esto el interés del Emperador en la misión confiada a Borja.

INDICE DE ESTE VOLUMEN XXXI

Páginas

El concepto de filosofía en los escritos de Platón: Filosofía y Sabiduría, por Francisco Pérez Ruiz, S. I. 5

Persona y sociedad: el principio de subsidiaridad, por el P. Olís Robleda, S. I., Profesor en la Facultad de Derecho Canónico 152

La Iglesia del intervalo: Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann, por Jesús Silvestre Arrieta, S. I. 191

Carlos V y San Francisco de Borja: texto, introducción y notas, por el P. Camilo María Abad, S. I. 299

ASCETICA Y MISTICA

Eusebio Hernández, S. J.
— *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual.* (Publicaciones anejas a Miscelánea). XV-335 pp. en 4.º.
— *¿Quieres aprender a orar? El examen de la meditación, escuela de oración mental.* (Publicaciones anejas a Miscelánea). 206 pp. en 12.º.
— *Los votos de perfección.* 32 pp. en 8.º.

Camilo M.ª Abad, S. J.
— *Vida del Ven. P. Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús.* (Publicaciones anejas a Miscelánea). 1957. XXVII-780 pp. en 4.º.
— *El Ven. P. Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús: sus libros y su doctrina espiritual.* (Publicaciones anejas a Miscelánea). 620 pp. en 4.º.

Juan Carrascal Román, S. J.
— *Alma de Cristo. Paráfrasis afectiva.* 3.ª edición. 52 pp. en 4.º «Sal Terrae».
— *Orientación vocacional. Parte teórica y parte práctica.* 450 pp. en 8.º. 2.ª edición.
— *Si vas a ser misionero. La vida misionera...* «Sal Terrae», 450 pp. en 8.º.
— *De la interior ley de la caridad en la observancia regular.* («Sal Terrae»), 59 pp. en 12.º.

III.—FACULTAD DE FILOSOFIA

Ireneo González, S. J.
— *Philosophia Moralis,* ed. 4.ª (Santander, «Sal Terrae», 1955), 714 pp. en 4.º menor.
— *Metodología del trabajo científico* (Santander, «Sal Terrae», 1955), 237 páginas en 4.º menor.
— *La cuestión social según Jaime Balmes* (Madrid, «Razón y Fe», 1943), 200 páginas.

Valeriano Andérez, S. J.
— *Hacia el origen del hombre.* (Publicaciones anejas a Miscelánea Comillas), 400 pp. en 4.º. 150 figuras.

Jesús Muñoz, S. J.
— *Cómo nació la vida?* Publicaciones anejas a Miscelánea. Comillas (Santander), 1949, 224 pp. en 8.º.
— *Angustia, enfermedad, placer. Psicología de la vida cotidiana.* (Publicaciones anejas a Miscelánea), 200 pp. en 8.º.

Nemesio González Caminero, S. J.
— *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa* (Publicaciones anejas a Miscelánea), 400 pp. en 4.º mayor.
— *Arte de vivir, amar y morir.* 178 pp. en 8.º.

Juan Carrascal Román, S. J.
— *Máscaras. El comunismo entre bastidores.* Traducido al portugués y al italiano. («Sal Terrae»), 250 pp. en 8.º.

José M.ª Alejandro, S. J.
— *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 382 pp. en 4.º, 1948.
— *Crítica.* Edit. «Sal Terrae», Santander, 1953. 383 pp. en 4.º.

Jaime María del Barrio, S. J.
— *La era atómica* (sus orígenes), 221 pp. en 8.º.
— *El Universo,* 216 pp. en 4.º con espléndidas láminas.

Salvador Cuesta, S. J.
— *Ontología.* (Santander, Editorial «San Terrae», 1948), 560 pp. en 4.º.
— *El despertar filosófico.* Colección «Aula de ideas», 218 pp. en 8.º.

IV.—HUMANIDADES

Domingo Mayor, S. J.
— *La tragedia griega,* traducciones y estudios. 520 pp. en 8.º. Universidad Pontificia Comillas.

Domingo Mayor, S. J.

— *Sófocles, Edipo Rey,* texto griego, notas y estudios.
— *Demóstenes por la Corona.*
— *Demóstenes, seis filípicas,* 230 pp. en 8.º.
— *Platón, Critón,* texto y notas, 72 págs. en 8.º.
— *Homero escolar,* texto y notas, 180 pp. en 8.º.

Luis Penagos, S. J.

— *Gramática española* («Sal Terrae»). 242 pp. en 4.º menor.
— *Gramática latina* («Sal Terrae»). 150 pp. en 4.º menor.
— *Gramática griega* («Sal Terrae»). 168 pp. en 4.º.

Félix Sánchez Vallejo, S. J.

— *M. Tullii Ciceronis. De Re Publica, o Teoría del Estado.*—Introducción y comentario para el curso pre-universitario. 1958-59. XX-160 pp. en 8.º («Sal Terrae»).

ALGUNAS OBRAS RECIENTES

Eduardo Fdez. Regatillo, S. J.

— *Casos canónico-morales* (nueva edición).
Vol. I.—*Normas generales.—Personas.*—En 8.º mayor, 690 pp. 1957. En rústica, 80 ptas.; en tela, 100 ptas.
Vol. II.—*Sacramentos.* 856 pp. en 8.º mayor. 1959. En rústica 100 ptas.; en tela, 120 ptas.

Olís Robleda, S. J.

— *Persona y Sociedad: El principio de subsidiaridad.* 2.ª ed. 42 pp. en 4.º.

Severiano del Páramo, S. J.

— *La familia cristiana según San Pablo.* Ediciones del Congreso de la Familia Española (Madrid, Alcalá, 31, 5.º), 1959.

Ireneo González, S. J.

— *Códigos de Malinas: Social, Familiar, Moral Internacional, Moral Política,* Prólogo, traducción e índices por... (Santander, «Sal Terrae», 1959), 729 pp.

Angel Santos, S. J.

— *Adaptación misionera.* Bilbao. «El Siglo de las Misiones», 1958. 620 pp. en 22 x 16.
— *Una misionología española.* Bilbao. «El Siglo de las Misiones», 1958. 172 pp. 18 x 12.

José M.ª Alejandro, S. J.

— *En la hora crepuscular de Europa.* Edit. «Espasa-Calpe», Madrid, 1958. 325 en 4.º.

Dionisio Domínguez, S. J.

— *Historia de la Filosofía.* 8.ª edición retocada (Editorial «Sal Terrae», Santander), 578 pp. en 4.º mayor.

Camilo M.ª Abad, S. J.

— *Jesucristo según los Evangelios.* (Texto para el 2.º curso de Bachillerato). 7.ª edición (Editorial «Lumen», Barcelona. 1958). 159 pp. en 4.º.
— *Obras escogidas del Ven. P. Luis de la Puente* (Biblioteca de Autores Españoles, t. 111). Introducciones, texto y notas por... 452 pp. en 4.º mayor.—Comprende la *Vida del Padre Baltasar Alvarez, Sentimientos y Epistolario.*
— *Sentimientos espirituales y Meditaciones breves del P. La Puente,* Introducción y notas por... 237 pp. en 12.º (Universidad Comillas).

Carlos Valverde, S. J.

— *Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Juan Donoso Cortés.* (Publicaciones anejas a Miscelánea). 87 pp. en 4.º.

Francisco Pérez Ruiz, S. J.

— *El concepto de filosofía en Platón.* (Comillas), 152 pp. en 4.º.

Precio de este volumen XXXI de «MISCELANEA COMILLAS»: 85 ptas.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BX
805
C6
v.31
1959:1

51172

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.
Miscelánea Comillas

BX
805
C6
v.31
1959:1

51172

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8069

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.